
KÖPRÜLÜ KÜT.
810


KÖPRÜLÜ KÜT.
810



حسن چلبی علی شرح المواقف

٨١٠

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا وبه نستعين

الحمد لله الذي تولهت الافهام في كبريا ذاته، وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته، وتتلألأ على وجنات الكاينات اثار احسانه
وتلالات في صفحات الموجودات انوار سلطانه، سبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة، واسس مبادي الدين على الكتاب والسنة
ثم الصلوة على سيد الرسل، وموضح السبل المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع يوم المحشر، ابي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق
السما السابعة المشهور خبره في الامم السالفة، الذي نسخت بشريعته الشرايع والملل، وتبدلت ببعثته الدول والنحل، وعلى اله واصحابه
بدور معالم الايمان، وشموس عوالم العرفان، ما وقب ليل وغسق، ولاح نجم وخفق وبعد فاعلموا معاشر طلاب
اليقين، سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين، ان اصحاب العقل متطابقون، وارباب النقل متوافقون، على ان افضل الرغايب
ابهة وجمالا، وارفع المآرب منقبة وكمالا، العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشيا، وحيوة القلب الذي هو رئيس
الاعضا، واشرف العلوم وانفعها، واكمل المعارف وارفعها، هي العلوم الشرعية، والمعارف الدينية، اذ بها ينتظم الصلاح
للعباد، ويغتنم الفلاح في المعاد، وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا واقواها برهانا، واوثقها بنيانا، واوضحها تبيانا،
ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق، والحبر المدقق، جامع المعقول والمنقول، قرة عين البتول، السيد الشريف عامله الله
بلطفه اللطيف، كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون، واذعن لعلو مرتبته المعاندون، وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج
الانظار، واحتوى على خلاصة افكار الافكار، واني كنت حركت الهمة الى استقصا فوايده، فلو لرغبة في ان اوفي بحلي من
فرايده، متنفوقا لاستنباط حقايقه اناوق المجهود، متخطيا في دركه دقايقه كل حد من الحد المعهود، حايما حول حمى ركب
قطريها، الى ان فزت من ماربه بقرطيها، ولقد طال ما جال في صدري ان اكتب عليه حواشي بذلل صعابه، وتكشف عن وجوه
خرايده نقابه، انعقد فيه نتايج الافكار، واوضح خزاين الاسرار، عطفا مني على اهل الطلب، ومن له في تحقيق الحق ارب،
اذ كان هم اكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طالع بدايعه، واستكشاف كنه ودايعه، معتصمين في كشف اسراره
بالحواشي والاطراف، قانعين من بحار لآليه بالاصداف، وكان يعوقني عن ذلك توزع البال، وتشتت الحال، بسبب ما عانيته
من محن الزمان، وما عاينته من طوارق الحدثان، ثم ما ارى عليه طباع اكثر الاخوان، من الميل الى اللدد والعناد،
والانحراف عن منهج الرشاد، يغشون سهم المودة والصفا، وقلوبهم محشوة بعقارب الصفا، ولما تواتر على التماس
طلاب الكمال، بلسان الحال والقال، رايت الاقدام عليه احرى، وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى، لعلمي باني لست
من فرسان هذا الميدان، واعترافي بقصور النظر وعدم الاتقان، فبحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الاحبا،
وارتضاه الالبا، مشتملا على حقايق ما مستها ايدي الافكار، محتويا على دقايق ما فتق بها رتق اذانهم اولوا الابصار،
ويسجد الساجع في لججه، والسابح في ثبجه، مما اودعته من فرايد الفوايد، واهديت فيه من شوارد العوايد، والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله، والمامول من الاذكيا المتحلين بحلي الانصاف، المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف،
اذا عثروا على شي زلت فيه القدم، او طغى به القلم، ان يستغفروا ان لكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة،
ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها، كفى المرء نبلا ان تعد معايبه، على اني اقول

2

ان الناس غطوني تغطيت عنهم، وان بحثوا عني ففيهم مباحث، والمسؤول من جناب ذي الجلال الفياض لانواع
النوال ان يرفع به المحصلين، ويجعله ذخرا ليوم الدين، وهو حسبي ونعم الوكيل، متبسملا ولا يمنا فان قلت ليس
للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في اول كل كتاب من كل فن ولا يحصل بها الاشارة الى المقاصد
الآتية فلا وجه للعاقلة تضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد تفوقا في ابتداء
الكتاب بعد رعاية التيمن بسم الله فكانه قال اراد التضمن المذكور متبسملا ولا يمنا ليعتد به ذلك التضمين فالعاقلة
اصاب موقعه على انه قد يجي لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب والظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن
التضمين الذي اريد به مهنا سيما اعني الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمين المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي
اثنايها فللبسملة مدخل في ذلك حينئذ اذ لو لم يبسمل ولا لكان الاشارة في اول الخطبة لا في اثنايها وتقدم جملة الحمدلة
لا يكفي لان قوله العلي شانه سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله او نعتا له من متمماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم
يمكن ان يقال على تقدير كون البسملة جزا من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شي اخر سوى الاشارة المذكورة
فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفا اذا
حملت على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال فتامل قوله ثم
قال الحمد لله ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت
بعد تسليم عطف مدخول ثم على يبسمل قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي
وجوبا مخصوصة بعطف المفرد قوله الى من اراد قاب قدسه اراد بالقدس المنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا
لجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الانسب بالسياق ان يقول القدس
الى من اراد قاب كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشا لما كان المتبادر من قوله لا يسعى على ارادته
بشي ان كل ما اراده فهو واقع ولا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة جهات
قوة السلطنة اورد قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشا افادة للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن
واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت
مبالغة في الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء
كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اي استولى والاول اقرب لان الخصوم اعني المعتزلة انما يدعون وقوع
خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فتامل قوله حيث مدت سبعا هي كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء
الحار ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة
الارضية الصرفة التي تقرب المركز وفي طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من
هذا الكتاب وبعضها مذكور في الكتب الاخر لا فايدة في الاستقصا عنها في هذا الموضع واعلم ان التاويل بطبقات
العناصر يستدعي ان يحمل الارض في الاية على السفليات مطلقا وفيه بعد لا يخفى قوله نوع الانسان على غيره فمن بني آدم

اي ما هو اسفل من الافلاك

ولا ينافي اخر كالجبل العظيم بارض نجد ويقال روح القدس لجبريل

بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم عم واراد بغيره الحيوانات لا الجن بل ولا الملك ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة
فان قلت لاشك ان بين المرتبة الاولى التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات الكلية
واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى عن العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قلت لانها
ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله حتى
يحصل ملكة استحضارها قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
في الجملة كافية والا لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فانه اذا احضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها
فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على تفسير
المستفاد بالتفسير الثاني قوله متقدمة عليه في البقاء ولان في كل منهما جهة تقدم على الاخر وتعارض الجهتان اشار
اليهما معا بقوله والارتقاء في مدارج الكمال قوله وهذا هو الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل
المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها
كما هي فيه والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته
تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بان مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة
علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما يصل اليه
بمحو هويته وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية
لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل والتاره لانا نقول
المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذي حكموا بان بعده مرتبتي عين اليقين وحق
اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا نم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة تحصل قبل الاتصال بالمفارق
والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا تصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من
ان يكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل بهذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين
الاخريين او بعدهما او انها عين احديهما واعلوية المرتبتين الاخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال
العلمي بل باعتبار اشتمالها عليها وعلى مزية اخرى فلا اشكال قوله ومستقره الدار الاخرة اه قيل عليه الظ
ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر به قوله
تشاهد معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون
في مباحث العلم من هذا الكتاب ايضا
شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين وثلثة فيشاهدهما في الدار الدنيا ولو لا زمان
تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها كما
لخص بالاحاطة
حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك اما المبادي بها او لنفسها
من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة والتعبير باعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل

في الكمال العلمي مرتبة صرح بوجه حكمهم بان المستفاد بالمعنى الثاني هو الغاية القصوى

لكل

لكل نفس بعض المستفاد بالنسبة اليهما مما لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني استعداده فح لا احتياج
الى توسيط المبادي في البين كما لا يخفى قوله وكلية ثم على معناها الاصلي قيل عليه يلزم من ذلك تاخر الامر بالتفكر عن حصول المرا[تب]
الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التاهيل للمرتبتين الاخريين لا عن حصولهما بالفعل
ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي
العاقل ليس بمكلف بل انما حصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخريان تحصلان قبله كما هو الظ قوله والمراد انه
امرهم على السنة الرسل فان قلت ان الشارح قد فسر بني آدم بنوع الانسان وادم منهم وليس ما مورا على السنة الرسل
اذ الظ ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والامر يستقيم
في بعض من سواه من الانبياء ايضا قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا ليس بمصنوع لغيره وهو
القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر انما يستلزم
القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما قوله يستلزم عجزه قيل لا عجز اذ هو قادر على التغيير والمنع
اذ لكونه لا
وارخاء العنان ليبلوهم ايهم احسن عملا ورد بان فيه نوع عجز ايضا وفيه تامل قوله تنبيها على انه استيناف بدلاه ولو قيل
منفرد لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه
استينافا فانه في الاصطلاح جواب سوال ناش مما تقدم كانه قيل لم فلشان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا
ينبغي ان يحقق معنى الكلام قوله ازلي ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان
اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانه اخف
فقالوا ازلي كما يقال في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني وقيل الازل اسم لما ضيق القلب عن تقدير بدايته من الازل
هكذا وجدت بخط تاج الدين الزوزني رح
وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو النفور قوله ليغاير نه ابدي ولان للقدم معنى
اخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ذكر الازلي قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد قوله لانها ليست مغايرة له
والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا تقتضي العينية
التي يقتضيها التوحد نعم يندفع بما ذكر السوال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من
التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت
الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل
بالتغاير بينها وبين الذات قوله لمناسبتها اياها لان صيغ الافعال تدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة
قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما بمعنى ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم
العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال او التروك قبحا ذاتيا يحمل لاجله الاتيان به ويوجب عليه تعالى
الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل لما استعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن
حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكاملة الازلية اللازمة

قوله العدم والفناء في نفسه وان كان بعض الاشياء باقيا ببقاء به تعالى كالنفوس الناطقة والعرش والكرسي

فتأمل قوله يستلزم نقصانه في فاعليته لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم
يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غائية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى
كاف بذاته من الارادة في الافعال كلها قوله حلالا كان او حراما فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق بعضه ممدوحا
لقوله تعالى في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق
وهو الحلال الطيب قوله فان البعثة مشتملة اه اشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة
من جملتها الامر بالشكر فيكون الامر بالشكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فنقول
الامر بالشكر هذه لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المص اشار الى ما سوى الامر بالشكر من الاحكام لانه اشار الى ايضا
بقوله ويامرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال قوله والرسول
نبي معه كتاب اتبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل
اكثر من ثلثمائة وقد يقال بان يراد بمن له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل على نفسه او على نبي
آخر والاقرب ما قيل ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي اعم وقيل
الرسول من نزل عليه جبريل وامره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة
واعطي المعجزة قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم
والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد من لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا
نعم يلزم ان يكون من حكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول اللهم الا
ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد قوله وايده ايضا لكونه علامة دالة اه وعلى هذا يكون عطف الايات على المعجزات
من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير
المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال من ان تغاير الصفات منزلة تغاير الذات قوله ليدعوهم اه قدم الدعوة الى التنزيه
والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد في المواقف الحاكم
نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثر ما انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار
اهم وهذا انظر على المص قوله ويحثهم باثبات الكمالات الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه ماخوذ من
المجد وهو الكرم المشعر بالاثار والافعال ويقال مجدت الماشية اي علفتها ففيه ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل وخص
التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة
النظرية لاتفاق شرايع المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها قوله
سعدوا وعند الاشاعرة خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها قوله كما
نطق به الحديث المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى من ولد ابرهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة
واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما

4

يدل على شرف قبيلته من القبايل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عم من اشرف القبايل على الاطلاق قلت بني الامر على انها
اشرف القبايل الابراهيمية عن غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابرهيم نفسه عم مع انه جزء
المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا
التوجيه تثبت اشرفيته عم من اسمعيل واسحق عليهما السلام لان ابن الشريفين ليس كابن احد ذينك الشريفين في شرف النسب
فتأمل قوله والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي هي مهد اسمعيل عم اشرف من المدينة
واكرم عند الجمهور ثم المراد من الاقامة بطريق الولادة فلا ينتقض باسمعيل عم وسنتنبه على توجيه آخر قوله يسمى ملة الطائفة من
ملّ الثوب خاطه وفيه معنى الجمع واما الكلمة التي فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور انها الاملال كذا نقلهم من الصحاح قوله اسدهم
واصوبهم قبلة الوجه في انه عم اصوب قبلة بالنسبة الى ابرهيم ان ابرهيم عم وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له
التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع لرسولنا عم مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اسد من ابرهيم
ايضا قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل بتقديره وقبلته اسد من ساير القبلات وكذا الكلام في سايره قوله اي العرب والعجم
وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب
والجن من النار قوله بكسر الشين هكذا صح الجوهري والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا كالحي الضم في عين مضارعه
كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه عم حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله
فلا شك في كون المتبوع ايضا حبيبا له فثبوت المط من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسبه عم الى
هاشم لانه اصل اشرف القبايل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغة في مباشرة القسمة فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او جعل القسمة
قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء قوله وانزل معه اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات
الذي لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك قوله والداير على كل لسان بكل مكان يعني السنة المسلمين واكثرهم
فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دايرا بين كلهم حقيقة او حكما خلاف التورية مثلا فانها ليست دايرة
على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان قوله وصف القرآن بالقديم اه قيل هذا اصلح
لان يتراضى الخصمين فان المص في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها واجيب بان الشارح سيحقق بان
عليه المص في اثناء الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر واما ما ذكره في
الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراه المعترض فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم قوله
لقصور في آلات القراءة في وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتيب الكلام وتقدم بعضه على
بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم
عدم الفرق بين علم ولمع الا ان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض قوله منشاه اشتراك
لفظ المعنى اه يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام
النفسي وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق

قوله وشيد تعالى شيد البناء طوله اقول التاسيس اولى من التاكيد فالاولى ان يجعل التشييد بمعنى الاحكام ماخوذا من الشيد وهو الجص على ما صرح به في شرح المطالع الا ان الاحكام يفهم ايضا من الابرام فلعل المراد بالرفع غير المراد بالتطويل كان يراد بالرفع تطويله الى جانب السماء اى الفوق وبالتطويل بعده بين المشرق والمغرب شمالا

ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان جبريل او بالله مع حاجة للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبريل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مما لا له لا عينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المولف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر نسب الى احد فمن ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة فيما بها بذاته تعالى ازلا والا فالالفاظ الغاية بنا مس حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة حدوث المحل والقول بان القايم بنا هو القرآة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فليتامل قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف تصور فيه التشديد وغيره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا فرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد قوله لقوله تعالى وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في متن الاية نفسها ثبت بتواتر نقلها من النبي الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظ نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في متن الاية نفسها قوله وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوصا من عند الله فلا يكون نصب الامام من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله تعالى من احكامه تعالى كما سيشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة مجمعا عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فهو مندرج في سبيل ان الله تعالى لا يجب عليه شيء فليتامل قوله لخرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله معللين بان صلوته عم اه اى دعاء النبي عم لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اى يسكنون اليها وتطمين قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم قوله وسمى هذا الكمالا ثانيا فيه حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني لا يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصل وتكمل اه لا يحتاج اليه بل لا طايل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مشعر باعلا صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاول المنوعة وقوله وصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الآثار القريبة الذي يستتبع

صناعة

ساير

قوله واحد منهم بالف ترك المعم لانه لا يكون بجعل بعضا خلاف ارضا
وقوله ولم اراه استشهادا على هذا القدر

قوله وعلى قرينة الاسجاع فان قيل لا شك ان قوله على ذلك من بدايع التحقيق قرينة وفقرة وهي كالمصراع من البيت وقد قال سعد الملة والدين في بديع مطوله وهي في النثر بمنزلة البيت من الشعر فليس معناه انه يجب رعاية القافية في كل فقرة بالنسبة الى الاخرى كوجوبها في كل بيت بالنسبة الى بيت اخر وحال المصراع ليست كذلك كما لا يخفى على مما يلي ولا نظر بمجموع القرينتين بمنزلة مصراعين وبيت واحد بل كل منهما بمنزلة بيت واحد كما اوضحناه

5

ساير الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكر انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد تجعل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة منوعة للمادي بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانساني بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على الاطلاق في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على ان فيما ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمالات الثاني واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا الكمال الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله بحسب زيادة ذلك ونقصانه يابى عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمالات الاول لا تتفاوت في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظ وايضا قوله فاذن كاله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثاني كما لا يخفى قوله في الحيز والمكان اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كالجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا الوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به قوله الخالي عن المتحيز اى في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس ماخوذا معه كما يقال الهيولى خالية عن الصورة في نفسها قوله او الجسم الثاني قد تقرر عند علماء البيان ان اللف اذا كان اجماليا فالقاعدة كون النشر على ترتيب اللف او كقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فلذا اختار او على الواو قوله اى استعداده لادراك المعقولات قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاصيل بعض المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر في حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكن يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله بحرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها لا يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بمجرد ذكره بل قال او صناعة قوله اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هو مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اى وعلى مقاصد علم الكلام اه وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع اه حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفاية في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الرواء الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالري او الارواء فلعله بيان المراد في المقام يعني اريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه اعني الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي اعني الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدري قوله مأوله بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيه ضمير عائد الى ذي الحال

صورة نوعية للانسان

قوله وتقطع المسافة المتناهية اه فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال وسيأتي في اوايل الجواهر انه لا حاجة للنظام الى الطفرة بل يكفيه ان يقال كان المسافة الى قوله كذلك الزمان قلت ان ما سيأتي ليس بكلام حق بل هو مجرد الزام فلا يمكن القطع في نفس الامر فيصح الاستدلال المذكور بلا مرية فافهم فانه نفيس

يجري مجرى الظرف ولا تكون مبينة لهيئة الفاعل او المفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجه باعث اخر على التاويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة المانع عن عدم الضمير فيها قوله ولم اترك جهدا اضمن آل معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله لا عوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف وفي بعض قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقد يقال بعكس هذا ايضا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كژي در چوب وماننده آن وبالكسر كژي در دين وماننده آن وقال ابن السكيت كلما كان منتصبا كالحايط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله والمعنى انه اصل من متعلق المباهات اه المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلا ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل تضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الجلالة من ان يباهى تحرزا عن لزوم استعمال افعل التفضيل ح بدون الاشيا الثلثة كما صرح به في شرح المفتاح وان امكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوف بقرينة المقام كما في قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من ساير الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه اراد الوصف اي من كمال يمكن ان يتعلق به المباهات فاورد ما ذكر وامثلة في بآيات سورة الكافرين وغيرها قوله اصولها الثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجمع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق مما ذكر ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التي قسمت الى العملية والنظرية قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منها بناء على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم لا يوجد فيه اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه في اول هذا الموقف ويجي زيادة بحث ان شاء الله تعالى قوله فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان الامور المورده ههنا في التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وح يكون ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام خصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل اي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسايل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تقصد بركتب الحرف مثلا بها

مع اشتمالها

6

مع اشتمالها على نوع كثرة وردته بالبس مستحسن في طرق التعليم قطعا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان بالفرق جدا قوله لم يرد بوجوب التقديم اه قال ره اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفايدة له باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرفت من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوايد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشيا الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير تقييد بشي اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول قوله سواء كان جزء والمفهوم اسمه او رسماله قال ره لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازا مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسايله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورده قوله وان فرضه لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيده بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه قوله فان من ركب اه هذا في موقع التعليل لايجاب تصور العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب اه قوله فالكلام علم يقتدر معه اه فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول عم وعلم الملايكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول عم وعلم الملايكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وادعا اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عم وعلم الملايكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عم بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملايكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشي المطول قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والاقسح في توجيه تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد ههنا عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا الاعم مما في نفس الامر

مبدا اول المقدمة

وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطى قطعا فلتتأمل قوله دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلايل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقايد لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فانحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقايد معا على ما هو المحقق وهذا يبين ضعف ما استصوبه الشارح فى حواشى شرح المطالع من ان الطرق والشرايط المحتاج اليها فى استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظ ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرايط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وان المستفاد منه معرفة مناسبة المبادى المعلومة من علوم اخر مطلوب بالنسبة الى كل مط مط على وجه اجمالى فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا قوله بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب العادى اصلا فلا يدخل فى التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما جمة وهذا يظهر خروج المجموع المركب من علم الكلام والتفسير لا باشتراط مدخلية علم التفسير فى الترتيب العادى المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقايد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل فى ذلك الترتيب لان بعض العقايد يستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل فى القدرة على اثبات تلك العقايد المستفادة منها وان لم يتوقف كما فى ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد منها قوله على انتفا السببية الحقيقية بتقييد السببية بالحقيقية فى الانتفا مشعر بعدم انتفا السببية العادية وهذا ينافى المصاحبة الدايمة المرادة ههنا لما يشير اليه فى المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا ينافى العادية قوله وان العقايد يجب ان توخذ اه ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمة ولعطفه على اسقاط حذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر فى حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل اه ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعنى الحقيقى فلا كلام وان اراد الرد على التفتازانى حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحضار فى هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفى فى استحضار العقايد وهى التى عبر عنها المصنف فى شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم فى تعريف الفقه عليه وح لا محذور فى حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك فى الواقع وما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التى سموها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلا من اسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل فى تعريف الفقه على التهيؤ المذكور للضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر فى عدد فيمتنع من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات

7

على التحصيل كما حققه من سياق الكلام قوله ولا شك فى بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التى اضيف اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها فى صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور فى كونها ثمرة قواعد الكلام وهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول ليخرج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اذ ما عدا ظاهر ان قضاياها غير علمنا لا تصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسايل التى موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل قوله هو الاستعانة دون السببية تبادر الاستعانة من معنى البا وتبادر السببية من البا فى قوله تقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا تخالف بين الكلامين قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم قيل تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف فى العقايد واجيب بانه لظهوره ما منه والحق ان اللام فى العقايد للاستغراق وليس ساير الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من جملتها اعتقاد نبوته عم ولوازمها ومباحث الامامة وغيرهما قوله مزيد امتياز انما قال مزيد امتياز اما باعتبار ان دابهم تقديم التميز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زايد فى نفسه على التميز بحسب المفهوم قوله فسموا الاعراض والاحوال اه قال ره موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعى وقد يكون اشيا متشاركة اما فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة فى المقدار كعلم الهندسة واما فى عرضى كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية كعلم اصول الفقه فان تلك التناسب المعتد به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها فى الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلنا اذا كان البحث عن الاشيا من جهة اشتراكها فى امر وصدق ان يقع البحث عن كل ما يشاركها فى ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان فى قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسايل المشتملة عليها قوله كاثبات القدم اه لا يخفى ان العقايد هى المسايل كما صرح به فتمثيلها باثبات العقايد مسامحة واما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول على حذف المضاف اى بما هو من محمولات العقايد قوله وقد يقال العلوم من الحيثية المذكورة اه اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية تستدعى محمولات عليها مع انتفائها فى الواقع على ان انتقال الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا ثم يمكن ان يقال المراد بالعقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فلا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية بل نفسها فليتأمل قوله فالاولى ان يقال اه انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوصفه اثبات العقايد الدينية اى الزامها على الغير

قوله لانا نقول قد حقق هناك ايضا اه هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها

ليست اعراضا واحوالا للمفهوم المعلوم بل للذوات فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه

موضوعا ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا

ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات

واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم

قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني

من النظر الذي اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقي فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط

بامرين احدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بما عرض على ذلك والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا

معينا لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج

في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف

فليتامل قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة اه هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى

اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز

بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم

علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت داخلة

تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلقة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل جهة الوحدة الموضوع

على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع اظهر منها في

جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني في التلويح عن الاعتراض المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في

العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في المباحث

هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها لحوقها بسبب الحيثية البتة وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن

معنى فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه

اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم يلتفت اليه

الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق

الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية

اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من

الناس قوله لا من حيث هي مستندة اليه تعالى قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسبما

يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر قوله وان كان على قلة في العلم الادنى قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من

العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي

الباحث

8

الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير قوله متوقف عليه فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال

ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع فتامل قوله واجيب بان الوجود المطلق اه هذا الجواب عدول عن

الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله معقول في صناعة المناظرة

لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود

الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض

الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل كما يدل عليه كلامه لزم صحة حمل الجزئي

الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين كما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي

لا يحمل على شيء بمواطاة لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود

فتامل قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانتسابه اليه والى غيره مثلا تبيين وجود موضوع العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في

العلم الالهي الذي موضوعه الوجود مطلقا بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر

اما جسم طبيعي او غيره قوله ان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا انما يتم لو كان الوجود لا يكون

عرضا ذاتيا للواجب تعالى قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم

او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في

علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة

مساويا لموضوعها قوله اي يبحث فيه عن احوال اه لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه

قدر الشارح رح لفظ الاحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان الواجب

مدخلية القيد في البحث لا في العروض كما نقلنا من التلويح وقد عرفت بطلانه فسره بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية

الوجود في لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر وروده بهذا الوجه من النظر لو كان القيد المعتبر هو الوجود وليس كذلك

بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليتامل قوله واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به هذا انما يرد اذا

كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان

يتشبث بادلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتامل قوله من ان هذا الزعم منه بطل لا يقال المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعند

الزاعم لانا نقول اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المط وهو خروج الالهي لان صاحبه

ايضا يدعي حقيته قوله وما ينتسب اليهما من الاجماع والمعقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث

على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح

المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام ينكره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لا ينكرهم وان

كان مخالفا له لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى

النفس واما مخالفة القطعي اتباعا للمتشابه بنص آخر فليس من المخالفة المنفية هنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول

قال العمادي العلوم باعتبار موضوعاتها ثلث مراتب اعلى وهو ما يكون موضوعه اعم من موضوعات ساير العلوم واوسط اى اخص من بعض واعم من اخر وادنى اى اخص من الجميع   وقال الشريف فى الحاشية الصغيرة بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه

القاصرة قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا هذا انما يستقيم على مذهب الحكما والمعتزلة القايلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع فى الارادة واما الاشعرية القايلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة فى الشروع بلا شبهة واما ما يقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفايدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه على فاعل الاختيار ما لا يقصد به فايدة مع انه متصور قطعا ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذى يقصد به فايدة غير معتد بها وهو الذى يحترز عنه العقلا ولا شك فى كونه متصورا بل واقعا قوله وان اعتقد فيه فايدة ما قيل يقصد فيه فايدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفايدة المطلقة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفايدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلا وقد يجاب بانه داخل فى القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا ان لا يعتقد فايدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فايدة اصلا او يعتقد فايدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع فى الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما ليس المراد منه التصديق بفايدة غير معينة بل فايدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فايدته فى الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفايدة المطلوبة فى مثل الصورة ليس له كبير معنى كما لا يخفى قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه اه فان قلت المفروض ان الشارع فى العلم تصور فايدة غير ما هى فايدته فى الواقع ولا شك ان المترتب فايدته الواقعية فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة وح جاز ان يكون الفايدة المترتبة ملايمة للفايدة التى اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير فى عليه من قوله الا انه لا يترتب راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد نفع فى شى ما يقصد بل يترتب ما هو فايدة ذلك الشى فى الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فايدته الواقعية وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم يكن له حكم كلى ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض فى قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته فى الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل فى الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفايدة التى اعتقدها فيه موافقة لغرضه من فعل اخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتامل قوله وصحة الاعتقاد وسوء فى الاحكام فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول لقصور فى المراعاة والثانى مع ان تعدد الاسباب لا ينفيه قوله اى شرفه جعل فى حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها قوله فيتناول ما اشرنا المعلومات التى هى مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية

اوتناوله الموضوعية بناء على حذف المضاف وسنطر قوله فيما سياتى عن قريب فاخذ واموضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته المبحوثة عنها على نهج حصول الصورة وانما الحاجة الى ان المباحث ملحوظة فى جهات الشرف وان رجع الى الكلام فالامر ظاهر قوله ودلايله يقينية اه قيل عليه قد مران مسايل المختلف من الكلام فكيف تكون دلايله يقينية واجيب بالتخصيص قوله يحكم بها صريح العقل اى خالصه فى الصحاح الصريح الخالص من كل شى وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى المراد بخالص العقل قوله وانتفت اعنى وجوده من المبادى التصديقية اه قد يقال المبادى التصديقية المصطلح عليها عندهم من المقدمات التى تتالف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادى التصديقية فاراد به المعنى اللغوى من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادى التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه فلا ينحصر اجزاء العلم فى الثلثة نعم فى عد انية الموضوع من الاصول الموضوعة تامل لانها القضايا التى تتالف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهى مثلا بديهى كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب قوله وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها اى ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعرض ومثال اثبات حيثية الموضوع فى الكلام اثبات الصحة وعدمها التى هى حيثية الاعمال التى هى موضوع الفقه فيه فان صحة العمل وفساده انما يكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون فى هذا الفن قوله فليست له مباد تبين فى علم آخر هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادى العلم الاعلى قد تبين فى علم ادنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام علما اعلى لا يستتبع ان لا يكون له مباد مبينة فى علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد فى علمهم اه فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره فى حواشى شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسايل العلوم النظرية يحتاج الى دلايل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او تعريفها فيحتاج اليها تلك العلوم وليس جزءا منها بل هى علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسب اليه المنطق المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه فى الحواشى لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لهما لا يتبين شيئا فى الادنى كما لا يخفى لانا نقول انه لا يبين مباديهما اصلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدهما وتسميتها وسيلة وآلة ويمكن ان يقال فى التلفيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة فيه اعتبارات الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام اصلا فيصح ولهذا احترز عن المنطق فى تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد فى تعريف علم يوجب خروج بعض اجزايه والثانى اعتبار انه يتوقف عليه

قوله وهو وذكر لا مذاهب فان الشارح ذكر في شرح المقاصد ... قوله ... لا تعم بدون العربية وليس هذا الاحتياج من قبيل كون مبادى علم مبنية ومسائلة علم اخر والشئ ليس الا مبدا له

اثبات العقايد الدينية وهى بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسايل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكرها في مبادى الاصول لا من حيث الاعتبار الثانى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول والنظر قوله في الحواشى والحق ان اثبات العلوم النظرية اه لا يقال تلك المسايل اذا لم يجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون المنطق اعلامنه كما مر فاى احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شئ سواه ~~بنى~~ الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال ~~بنوا~~ ابعاضا جزءا من الكلام افرز عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرايض من الفقه فليتامل قوله او مبينة فيه فهى مسايل له اه فيه كلام الشارح يشعر بان مبادئها البينة بنفسها ليست من مسايل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شئ من العقايد وليس مسايل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم بخصوص حتى يكون من المسايل فقايم في المبادى النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك في المبادى النظرية قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق هذا كما ذكر لكن ههنا مسئلة لا يخلو البينة عليها عن الفايدة وهى انه ذكر صاحب الفنية وغيره من الثقات ~~انه~~ حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله اذ قد روى ان بعض الخلفاء اه روى ان المامون الخليفة امتحن العلماء على خلق القران في سنة ثمان وعشر ومائتين وكتب بذلك الى نايبه ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياما ما اجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طايفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصمد من علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وحملا الى المامون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المامون وعهده بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع اخاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القران وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه واشتدت هذه المصيبة من خلافة المعتصم وهى تسعة اعوام بعد بيانه انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعى بيده لامتناعه من القول بخلق القران فان قلت القران عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعتبر قواعده واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المص فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه ستة فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هى المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعنى مقدمة الشروع ومراد المص اعم من ذلك فلا تناقض قوله وفى ابكار الافكار للامدى تصريح بذلك نقل عنه رحمه الله التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسايل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها

مشتملة

10

مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشركها الكل في العنوان اولا وتعقيبه كل منها لبيان ما بين فيه مع كون البعض من المسايل قطعا بلا اشارة الى تمييز من ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها منها يستفاد منها ذلك والا يكون الغازا يجتنبا عنه في هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى قوله لوجهين الاول ان علم كل احد اه بداهة العلم بشئ لا يستلزم العلم البديهى بداهته ولذا استدل عليها واما ما يقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهته كل بديهى غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبيته كل كسبى فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا انطال الزمن وتكثر الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين قوله والجواب عنه ان الضرورى حصول علم اه فان قلت سيجئ في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات وهذا ظاهر ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سياتى ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور في الالهيات وان ما ذكرنا الا ان الظاهر من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار في مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح اظهر قوله ويجوز ان يجاب اى يجوز ان يجاب عن التقدير السابق وهو الاستدلال بحصول الخاص بذاته على حصول العام كذلك على ما هو ظاهر تقرير المتن واما اذا قيل وهذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الجواب قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق انما لم تقل احد تصورات اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتاخرين قوله ولا في شئ من اطرافه لا يقال في لزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذى يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزئى معين يصلح لان يعنى العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سياتى في بحث الوجود قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئى كما ذكره الشارح فيتمام نعم لو استدل بان كل احد يعلم بان له علما مطلقا تعين جواب المص قوله اى يطلب ان يحصله اشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة قوله وذلك حصولها وليس تصورها اذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلى اى العلم الحصولى لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى اخر على ما قال الوامد ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقايقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى قوله وهذا هو تصورها لا حصولها فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئى من جزئياتها فمعنى تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فما معنى قوله لا حصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثالى وهذا حق لا شبهة فيه قوله فقد خرج عن القسمة اه ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمم والاتجه الطريق في القسمة والمثال ثم فتدبر قوله صلحا معرفا قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادا الازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة

قوله فاندفع اقول فيه بحث لانه ان خص الضرورة والدليل القطعي لايتناول الاعتقاد الراجح والظاهر انه والا لاندفع دخول التقليد بكونه من الضرورة والراجح في ظنيات

والالم يجهله احد من العقلا وهذا ايضا يظهر جواز كون شي طريقا الى معرفة شي من غير ان يكون معرفا له لاشتراطه
وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بل الاشتغال بما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة لحقيقته لاتطرد انها على
ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفا بالاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمي تسمى منهما عل
الملاقة قوله اذ لانعني بتحديدها سوى تعريفها لاشكال المتنازع فيه تصور حقيقة العلم وهذا اجاب عن دليل
الفرقة القايلة بضرورته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح
قوله للجنس والفصل الذاتيين انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدما كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا
جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وهذا ظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول
الغزالي في المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام في البرهان
صريح في ارادة عسر التحديد مطلقا ولا اشكال ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته
القسمة والمثال اذ الاظهر ان يقال طريق معرفته الرسم بلا عد ولعله اذا امكن الى غير ما هو متعارف غايته ما في
الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف قوله والتمثيل
بادراك الباصرة لتفهيمك حقيقته فيه تامل لان تفهم الحقيقة يمكنها لايحصل من المثال وبوجهها لايختص به لحصوله بالتقسيم
وغيره فلا وجه للتخصيص قوله فاندفع دخول التقليد فان قلت حصول مطلق الادراك لا عن ضرورة او نظر فيما بال
التقليد خلاعنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن
ضرورة عامة ولا عن دليل نيط به المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة
في قولهم لا عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات
والتجربيات مثلا وايضا يخرج الالهيات الان لايقول المعتزلة بها او بعليتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب
في الجواب ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي
نيط به الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فلا يخرج التقليد عن هذا التعريف واما
المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور
فتامل قوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاد المحقق ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا
اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا فمكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان
اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فمسلم لكن لا وجه لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق
التصور خارج عنه كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتقدونه الى اخره باطلا اذ على تقدير تسميته المستحيل شيئا
لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشي على ما هو عليه معناه اعتقاد
المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه لا بالاعتبار المذكور لانا نقول
هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عباراتهم على هذا المعنى

البعيد

البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشي النسبة يتوهم ورود
الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين باسرها باعتباره يستحيل وجودها في الخارج قوله يسمى شيئا لغة اي عند اصحاب
هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان
اهل اللغة لا يطلقون الشي على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يا باه مقام التعريف
قوله وايضا فيه دور اه قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله
لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال العلم بالشي على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة اسم لما حصل من
العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يخص بدخل التقليد
والاعتقاد المطابق للواقع الناشي عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكورين انما يخرجان بلفظ المعلوم
لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة للمعلوم بل معرفة للمظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف وقد
يقال في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويسمى اتصافه به واما معرفة المعلوم
المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل
فلا دور فتامل قوله وايضا فعلى ما هو قيد زايد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس
بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا قوله لان المعنى المجازي هو العلم اه اجاب الاستاد المحقق
بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه
فاندفع تعريف الشي بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان
يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى واضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح
المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور قوله الرابع لابن فورك ما يصح اه لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل لكونه
قطعيا ايضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما قوله فان افعالنا
ليست بايجادنا اجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به ايقاع افعالنا لو كان افعا
لنا بايجادنا قوله مثبتا له وهو محال قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم
ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه تعالى
شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر
بانه فيما يحتمل غيره فيثبت الامتناع مطلقا قوله الموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان
اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس ثابتا قطعا لجواز
زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة
لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله فيخرج التصور فان قلت لعله خص العلم بالتصديقات كما هو مشهور

قلت التخصيص بها م حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سنذكره
هذا اذا اعترض على قوله ولا غبار لكان بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا ولا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج
التصور اجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى
وفيه انه اعترض على تعريف القاضي بخروجه فيدفع بهذا اعتراضه عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف
الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار
اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد فلا غبار واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم
ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية فان مسئلة اثبات العلم للواجب يستدعيه ضرورة لزوم
تصور المحمول في التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف المصدر المباحثة في الكلام شاملا للالهي اللهم الا ان يقال
ليس تعريفهم للعلم ما ذكر في اوايل الكتب الكلامية فتامل قوله لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث
وما يقال من ان معنى اعتقاد الشي اتقانه وايجاده في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح وهذا الحكم
المعتبر في التعريف الاول بخروج التصور مطلقا واما حكمه في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا
في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف يحكم باباه مقام التعريف قوله اي عن لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في
بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية
قوله ظاهر الاختصاص بالكليات فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور
الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا لا شك ان الظهور والخفا امران نسبيان فمراده
ان العبارة الثانية ظ الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاولى لو فهم انهم من عبارة واحدة
ومي لفظة في وفي الثانية من لفظ الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك
قوله اعلمهم به اي باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات حقة اكثر اذ النوعان ح
مسميان بالعلم فتامل قوله صفة فانه صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما
اشير اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا نقيض له اي لتميزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض
التميز ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان
ولا يخفى ان الاول لا نقيض له والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان
لا يكون التصور علما بل تميزا مرتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات
والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم
على انا لا نسلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا احدهما فالصواب
ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة
اذ لا يحتمل متعلق التميز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التميز في التصور اعني المقصود لا نقيض له ولا يحتمله

اصلا

اصلا متعلق التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر لا نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة
توجب انكشافا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا
جازما لم يحتمله بالقياس اليه واذا فات شي من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا
لما ذكره المص في شرح الاصول من ان متعلق التميز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التميز هذا واعترض ايضا على ما خيالى
ذكره الشارح بان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبنا
على عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك ولا شك
ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر على ان نباشي على شي في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر له في نفس الامر
وبما ذكرنا من ان التميز في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ بان المراد
مولانا الطوسي
من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وهذا القيد خرج الظن اه وهذا يتم ان التصور لا نقيض له فخ نقول تعبيره
للتعريف منطور فيه لان التميز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب
من قبيل الكيفيات والتميز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرت قرينة المجاز ثم هاهنا
بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل البسيط والشك والنقيضان
لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني انه ان اريد بما به التميز الذي جعل التميز مجازا عنه
نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشي لا يوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه
في الحواشي من ان المراد بنقيض التميز لا نقيض الصفة والمتعلق وان اريد امر اخر يلزم تحقق امور ثلثة الصفة والتميز
وشي ثالث اه به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل
الكيفيات فتامل قوله فانا اذا راينا من بعيد شبحا اه فيه قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشي من ذلك الوجه خيالى
فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه
اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا
خطا فيه وانما الخطا في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في
الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما
وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها هاهنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور
قد صار حكمه للنفس لا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا
بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يتوجهها
نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليفهم قوله
فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اي كمثل ذي صيب والمعنى
فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلايم ما حققه في التعريف من ان المعتبر عدم احتمال المتعلق نقيض التميز وكذا الكلام

فی قوله والجواب احتمال العادیات للنقیض اه ای احتمال متعلق تمیز العادیات فلیفهم قوله وانه مع ثبوته فی العلوم
العادیه قیل فیه بحث لان ماذکره من مثال العلم العادی وهو قوله الجبل المرئی فیما مضی لم ینقلب الان ذهبا یحتمل ان یحکم الممیز
فیه فی الحال او المثال باثبات الانقلاب نظرا الی قدرة القادر واما علی تبدل صفة الحجریة الی الذهبیة او علی اعدامه وایجاد
الحجر بدله سواقصد به اظهار المعجزة او الکرامة ام لا فالسوال بان یحقق الاحتمال بالمعنی الثانی نعم لو بین ایجاب العادة
حالا ومالا لم یرد البحث فیه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان یتبدل التمیز المتعلق بشیء ما دام ذلک الشیء ذلک الشیء
وهو واقع فی العلوم العادیه لبقا موجب التمیز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمیز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلک
التبدل غیر قادح فی عدم الاحتمال المراد کما فی الفرد ریات فان العلم بکون الکل اعظم من الجزء علم بدیهی لکن ما دام الکل
کلا والجزء جزأ فاحتمال تبدله بتبدل الکلیه والجزئیه غیر قادح فکذا فیما نحن فیه قوله اذ المراد منها ما یقابل العینیه قیل
یرد علیهم انهم صرحوا بان الجزئیات العینیه تدرک علما کادراک زید قبل رؤیته واحساسا کادراکه عند الرؤیة له
ومقتضی التعریف ان لا تعلم تلک الجزئیات واجیب بان مثل زید اذا احضر بانفسها معین وعلی وجه کلی فمعنی ولا یدرک قبل
الرؤیة الا علی وجه کلی کما سیصرح به فی مباحث العلم فان قلت الالم فی ادراکه بعد غیبته مشکل عن الحواس قلت اجیب عنه
بان المدرک فی هذه الصورة امر خیالی وهو لا شیء محض عند المتکلمین فلیس من الاعیان بل من قبیل المعانی لکن لمطابقته
للامر الخارج وکونه وسیلة الی معرفته بوجه ما اشتبه الحال قوله ومن یری انه من قبیل العلم اه قال شارح المقاصد
فی مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم علی الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغیره من الادراکات انتهی کلامه
ویؤید ان البهایم لیس من اولی العلم فی شیء منها لکن هذا المؤید یدل علی ان الادراک بالالات بواسطة لا یسمی علما
فیها ایضا لحصوله للبهایم فان ادراک الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة قوله مع الغنی عنها مخل بالطرد لیس معنی الغنا
ههنا ان التعریف بقید اخر یودی مودا ایها ویقوم مقامها والا فالتعریف بدونها مخل بالطرد بل انه لا یحتاج
الیها اذ لا فایدة لها بل لها مضرة والاقرب ان یقال الغنی بالنسبة الی الجزئیات الظاهرة لان المعانی یقابل العینیه
الخارجیه فیخرجها والاخلال بالنسبة الی الجزئیات الباطنة کالعلم بالامنا ولذاتنا قوله او یخرج بها العلم بالجزئیات
اجیب بان من قید المعانی بالکلیة مال الی تخصیص العلم بالکلیات والمعرفة بالجزئیات کما هو المشهور فلا اخلال بالطرد
وقد یدفع بان التخصیص امر حادث اصطلاحی والمقصود تعریف ماهیة العلم وفیه منع ظ اشرنا الیه فیما سبق
فان مراد المجیب تخصیص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة کما یدل علیه ما نقلنه من شرح المقاصد لا تخصیص ماهیته بعد
ثبوت عمومها قوله التجلی هو الانکشاف التام فان قلت التجلی هو الانکشاف مطلقا فالتقیید بالتام عنایة فی التعریف
وذا غیر جایز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الکامل منه وحمل التعریف علی المتبادر مما یجب نعم یرد ان فیه جهالة
لان تمامه عبارة عن ای شیء غیر معلوم والانکشاف بلا دغدغة حالیة موجود فی التقلید والجهل المرکب والجواب
انه عبارة عما لا دغدغة فیه لا حالا ولا مالا فان قلت انتفاء الدغدغة فی المال لم یعلم قلت ما یعلم منه عدم احتمال
النقیض بوجه من الوجوه قوله یقینا والظنیات اما لم یتعرض لما سوی الظنیات من التصدیقات الغیر الیقینیة کالجهل

المرکب وغیره مع تناول مطلق الادراک ایاها لان بیان منها لا مطلب بالنظر من حیث هو کذلک کما سیجیء فی المرصد الخامس
من هذا الموقف وهذا القدر یکفی وجها فی عدم التعریف لها قوله ان خلا عن الحکم اراد بالخلو عن الحکم علی التقدیر ان یفسر العلم
بالحد المختار عدم اجابه قوله اوسمه خبراه قیل اطلاق النسبة الخبریه علی مجرد النسبة الحکمیه غیر متعارف لجواز ان یکون نفسها
استفهامیه واجیب بانه انما اطلقها علی النسبة الحکمیة فیما سوی الانشاآت واما التی فیها فقد اندرجت فی قوله انشائیه
فلا محذور قوله کما اذا شککنا اه فیه انه قد اخرج الشک من تعریف العلم علی المختار ومکیف اندرجه منها فی التصور مع دخوله
فی العلم علی ذلک التعریف کما سبق الهم الا ان یقال الاخراج فیما سبق مبنی علی ما قال الشارح فی حواشی التجرید وکان الشک
عندهم یعنی عند المتکلمین حالة ورا التصور والادراج ههنا مبنی علی مذهب الفلاسفة والاقرب ان یقال الدرادرج
فی التصور فی صورة الشک تصور ذات النسبة فلا مخالفة قوله ولا المجموع المرکب اه اعترض علیه بانه لا یخرج مذهب الامام
لانه یصدق علیه انه ادراک مقارن للحکم اللهم الا ان یراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فیخرج اقتران الکل بالجزء لکن لا
ضرورة الی ذلک وادعا ان المتبادر من عبارة التقسیم والکلام مبنی علی هذا المتبادر قد لا یسلم قوله اذا جعل الحکم ادراکا
الخ اما اذا جعل الحکم موجبا للادراک لا نفسه کما علی الحد المختار لا یتاتی هذا القول کما لا یتاتی علی القول بفعلیته قوله فالصواب
ان یقسم العلم اه فعلی هذا یلزم توقف التصدیق علی خمسة اشیا قوله کما ورد فی بعض الکتب المعتبرة قیل علیه قاسم العلم الی
القسمین المذکورین فی بعض الکتب المعتبرة هو ابو علی بن سینا کما نقله فی شرح المطالع والحکم عنده ادراک لا فعل فما ذکره صح
لا من تراضی الخصمین والجواب ان مراد الشارح ان الصواب ح ان یقسم مطلق العلم الی القسمین المذکورین والشیخ انما قسم الیهما
العلم التصوری لا مطلق العلم کما صرح به الشارح فی حواشیه علی ذلک الشرح فان اراد ببعض الکتب المعتبرة غیر کتاب الشیخ فالامر
ظ وان اراد کتابه فالحصر فی ورد راجع الی تقسیم العلم بالمعنی الخاص بطریق الاستخدام اذ المراد ح قسم منه والکلام محمول علی
التنظیر دون التمثیل واعلم ان هذا الجواب مبنی علی ما ذکره الرازی فی شرح المطالع من ان مراد الشیخ مما ذکره لیس الحصر بل ان
العلم یقع علی احد وجهین ووقوعه علی الوجه الثالث لا ینافیه وقد یوجه کلام الشیخ بان الحکم باعتبار ذاته یسمی تصدیقا وحکما
وباعتبار حضوره فی الذهن تصورا فمراده بالتصور معه تصدیق نفس الحکم والاطلاقه المقید بالنظر الی المغایرة الاعتباریه وبه
یظهر انه یمکن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حکم الی هذا المعنی فعلی هذا یرجع تقسیم الشیخ الی التقسیم المختار
ویستقیم الحصر لکنه خلاف المتبادر قوله فلا وجه له فعلا کان او ادراکا قال رح اما اذا کان فعلا فلان المرکب من الفعل والادراک
لا یکون ادراکا وعلما واما اذا کان ادراکا فلبطلان الحصر وایضا علی التقدیرین لا فایدة لاعتبار ترکیب الحکم مع غیره لانه
یمتاز وحده عما عداه بطریق کما سبق له هذا وقد یمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحکم فی التصور الساذج المقابل للتصدیق
فتامل قوله نوعا آخر من العلم قد یمنع ذلک ویجوز ان یکون الامتیاز بالهویة او بالعوارض کما سیاتی مثله فی مباحث العلم
والوجدان فی مثل الشمس یمنع التماثل قوله فلا یوصف بضرورة ولا کسب فان قلت عدم التوقف علی النظر والکسب یشمل علمه تعالی
فاختصاص الضروری بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بین الضروری والنظری تقابل العدم والملکة والاستعداد المعتبر
فیه قد یکون بحسب الجنس کعدم البصر بالنسبة الی العقرب علی ما سیاتی تحقیقه وعدم النظر من هذا القبیل فلا یشمل علمه تعالی ولا

تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخ عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعه بهما قوله فهم منه انه لا تقدر
عليه فمراد القاضي اه فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا
قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله فيجوز صدق التعريف عند حصول اصل
الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا الحق الصحيح هو الجواب
الثاني لان المفعول المطلق يبين المراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي قرينته
والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل
الضروري من اقسام العلم الحادث قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا منع الملازمة لجواز توقف حصول شيء على اشياء
بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون
السبب في عدول المص الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشراح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها
بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاط
به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع
انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يحمل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور
بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا
انتفاء كل واحد منهما والا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان شاء الله تعه والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور
لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور والبتة
عند انتفاء المقدور ودون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة
مثلا فيكون التحصيل ح ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعه بايجادها بعد صرف الحاسة المقدورة لنا وان لم يكن
ثمة ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد
على ان زمان الحصول ح معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت مما يدل على مجهوليته قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا
نعلم ما هي فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع عليه
طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيأتي من قوله يجوز ان يكون للكسب طريق اخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه
فتامل قوله بخلاف النظريات اه يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية في الجملة عادة
كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية لا تتوقف على قدرتنا في الجملة كما تتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية
فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت بعبارات
القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك
بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على
اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا يلزم ان العلم

بالكسبيات

ونقل عن المص ان العقليات يتوقف بعد العقل والنظر على امور اخر لا ندري ما هي الى خبيره بما علم قد ذكرت في الحسيات
لا الاوليات فتامل انه يمكن ان نعلم انها يتوقف على امور اخر لا كالحسيات فتامل

بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفات المقدور لنا كما يدل عليه تيسيره
الاتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من ان النظري والكسبي مترادفان وبان صرفا اللهم
الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات وباول ما سيذكره بما سنذكره قوله فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي
على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما
تناف ظ اللهم الا ان يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على امور
غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس اه كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس
او غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتامل قوله بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح
لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول
فلانها بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله تعه واما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به قوله
فهو ما تضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمقدمات وبهذا القيد يخرج الضروري
الحاصل عقيب النظر لان المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي قوله لاحتياجها الى مجاهدات شاقة اه قد يناقش فيه
بان الاحتياج الى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدا بمعنى في الحيوان
به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو
طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسيأتي تتمة لهذا الكلام قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان
التوقف على الامور الغير المقدورة معتبرة في البديهيات اعتبارها في الحسيات قوله ضروري بالوجدان ان قلت الوجدان
ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل المعنى ما انكره
فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان
تارة يسمع في باب المناظرة واخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيتفاوت
القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع واخرى بدعوى نقيضها
ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل قوله لزم الدور
او التسلسل هذا استدلال على المدعي بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة
الغرض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور والتسلسل
انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار فلا لجواز ان
يكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لا شك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في
العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر على ان
الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها
من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات

فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد الحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة عاله فتم الدليل في كلا القسمين قوله
وقد تعال اراداه فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية من القضايا التي استند للنابها فلا يتم دليلنا حجة عليه
ح فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القيل قلت مدار نفي معلومية من القضايا بكسبية الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم عل
تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية القضايا المذكورة في الاستدلال قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر
قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبيه على ان المراد بالضرورة هو
الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضرورية البديهي بادراك عدم
النظر فيهما انسب بالوجدان الذي هو ادراك الباطن وضرورية وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو انسب بادراك
العقل او الحس الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على ان في العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية
لحسن المقابلة قوله شتى وبل الطرايق وجه التانيث ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتا فاول المذاهب بالجمع
المونث وهي الطرايق لانها جمع طريقة قلت قال في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التا بهذه الاعداد وعدم لحوقها
انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مونثا غير العلم حذفت التا
منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التا سواء كان في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات او لم يكن قوله
اي توقف بعض من الكل اه يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجعه الى الكل
من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المجهول اعني الضروري لان المراد به هو المفهوم قوله بل كل ما يحصل منه اه قيل لم لا يجوز ان يحصل
شي منه بنظر بان يرتب اشياء ويرى انه يؤدي الى شي ام لا فيتبين انه يؤدي الى امر مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب
قوله قال الامام الرازي اه يشير بقوله الى ضعف ما وقع في بعض النسخ الكاتب بعد قوله وبه قال ناس من قوله وهو قول
الامام الرازي ووجه ضعفه ظ من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى القطعي لا ما
يقابل النظري قوله او اراد واه الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظ لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير
النظر بطريق جري العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يحتمل توقفه عقلا على نظر ما ظاهرا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر
من الفرق لا ينافي في الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شي اشارة الى عدمه فتامل قوله لان المط
سيما الاشارة المعتد بها
التصوري اما مشعور به اه قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق
به التصديق كالقضية والنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا
خلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق
يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا بشي يصدق عليه الواقع في بعض
نسخ المتن ولا بشي بالجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولا بشي وفي بعض النسخ ولا شي
بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشي من ذلك الوجه لانه
جعل تصور الوجه الصادق على الشي منافيا للمجهولية المطلقة وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه

ان مراده

ان مراده بشي ما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب قوله فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة اه قال
في شرح المقاصد هذا الحبس لما هو المهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما
يطلب تصوره حتى لو علم الشي بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف وفي المنبه عليه خط
اذ اكتساب بعض العوارض للشي بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة للملاحظة ومرآة لتعرف حاله فيكون المطلوب
التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الوصل
دون الثاني والاولى ان يعتبر تعيينه جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصدد معرفة حقايق الاشيا
ولذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمل على الذات المطلق حتى يشمل انواع التعريفات كما سياتي مثله
على ان فيه تنبيها على الوجهين قوله احد الوجهين جزء في كون احدهما جزءا كفاية في ان القياس هنا غير واقع موقعه فلهذا
اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا قوله قياسا مقسما القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب
من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال والتاليفات بين الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكانه انما سمي مقسما
لان الحمليات مقسمة على اجزاء الانفصال قوله اذ العكس المستوي يعكس نقيضاه اه لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس
نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكانه اراد ان يثبت التنافي بين احدى المقدمتين واللازم
ان لعدم صدق الحمليتين معا وجها اخر غير ما ذكره المص وهو ان عكس نقيض كل واحد منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا
منتجا للمحال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه
وعلى هذا قوله وهذا اخص من نقيض الثاني لان نقيض الثاني سالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع وهذا اعم ولا يحتاج اليه
قوله ما لم يقم عليه برهان اي على زعمهم والا فقد ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها الكاتبي
ومباحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس بوجه على طريق القدما لعدم اللزوم في بعض المواضع
لكن يعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس
بانسان اطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل الصدق
التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفي في اثبات مطلوب المراغي فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض
صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع قوله اي المفهوم التصوري فسر الماهية بهذا وان كانت
شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشي ما به الشي هو هو سواء وجد الفاهم او لم يوجد
وعلى تقدير وجوده فهم او لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم
بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشي لا جزؤه وحمل
الجزء على ما ليس بخارج لا يلايم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صريحا
فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل قوله اي وعرف الجزء الخارج هو منه صرف العبارة عن ظاهرها
دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج قوله فلا بد ان يعرف جزءا منها اذ لو لم يعرف شيا من الاجزاء بان

قوله بهذا النقض اجمالا الى قوله والا لعدم الكل ليس بابه المناقضة السابقة بل هو دعوى جواب بطريق النقض الاجمالي ونوهم ان المراد هو ان يجعل قوله وقلنا لا يلزم الخ دفعا بطريق النقض لا المناقضة وليس شئ لان كونه مناقضة صريح كلامه

كانت اجزاؤها معلومة او بان شئ مجهوله كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان اتفق اطلاق الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه بقي الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شئ من اجزائه فهو الجواب على ما سياتي والكلام الان في تقرير الاعتراض قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله لافراده وما دون شئ مما عداها لم يرد هذا قوله واجاب عنه بعض المتاخرين اه قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء منعا وسندا والا لكان الكلام الاتي عليه كلاما على السند قلت ان منع التفسير وان كان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع اخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو التفسير فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ع ويمكن ان يجعل نقضا اجماليا بتعينين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه قوله فان اراد بهذا المجيب اه اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية محذوف وهكذا في التراكيب قوله والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة اه لما كان ظ كلام المص يفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا غير حصول امر اخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك الصور وهو المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع ه اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم قوله كما ان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها لم لا يكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير احتياج الى النظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فما معنى ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها قوله وستراه قيل فائدة هذا الكلام من النقض الاجمالي على التمسك الثاني بان لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف وليس بصحيح نقضه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على انه التغيير مما خرج عن الاصل بالكلية فقوله بتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب له ان يفعل ذلك واعلم ان مبنى الغلطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصل ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتامل قوله او يختار انه اه لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه

الا انهم

قوله ومن التزم ما ذكرتموه الخ ان كان هذا من تتمة لانا نقول الخ حتى يكون المعنى نحن لا نلتزم انه لا يمكن تعريف سيأتي الخ ومن التزمه اختار الخ عليه ان لا يصح ان يقال اختار انه غيره فان قلت اذا كان الجزء المعرف بعض الاجزاء غيره عاد الاشكال الخ وان كان من تتمة قوله اختار الخ على معنى نحن لا نلتزم هذا الجواب بل الجواب الاول السابق ومن التزمه الخ يرد عليه ان الملتزم احد الامرين والمختار هو المعين منهما ولا يخفى ركاكته

عدم الجزء الصوري في المركبات

الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التقصي عن الاشكالات كلها قوله الا ترى ان الجزء الصوري للمركب قيل اراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا حقيقته كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره (وكذا الكاتبي او الرسالة في مجهولية الماهية حيث قال) قيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل هذا على المشهور وما ذكر في الموضعين على التحقيق قوله عاد الاشكال بحذافيره حذافير الشئ اعاليه ونواصيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اي باسرها والواحد حذفار واراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف بغيره فلا يخفى ان الغير اما نفسه او غيره او جزءه او خارجه قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما اه فان قلت معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما يسلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرفة لا في كل وجه فتامل قوله ان كانت حاصلة ضرورة لا يجدي اسنده ذلك قيد الضرورة وعدم اندفاع الاستدلال بهذا لم يتوجه الشارح الا انه من قبيل تعين الطريق عند المعترض كما سنذكر مثله في موقف الجوهر قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري واذ لا انتهاء لمنافاته الغرض بعكس النقيض المحال وهو المط وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف اخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخل كلما نظر به منتهيا الى الخارج الضروري او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجية وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف بخصوصه على حدة فلذا ذكر الانتهاء الى الضروري فتامل قوله فاذا استحضرت ولوحظت قصدا هذا الجواب يتادى في المركب ايضا لكن عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج او بعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هنالك الا ان يكون الماهية غير ملحوظة قصدا وتلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتبار معرف ومعرف مما لا يرضى به ح

تعريف البسائط

قوله لا يعلم التكليف قطعا اه قيل عليه الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما اشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف فيرد انه لا يكفي الظن او التقليد وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء فتامل قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا الخ فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لا ان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور قد يدفع الدور بان يدعى الحافظ ومنتجه هو ان الموقوف عليه لوقوع

قوله او ما ثبتا الالطف المراد من ذكرهما هو الاحتراز عن الظلاله يكون منه الحسيات ح ثم ان ان اريد باللذ الجسمانيه يكون سببهما من الطرف من الحسيات وان اريد بها العقليه يكون مدركه بمجرد العقل فيكون من الاوليات وجوابه اختيار الاول ومنع كون سببهما من الحمسه الظاهره بل ان لمن الجائع الماء ذكر بسبب القوة الشهوانيه واللذ الادركها العقلي مع ثبوت الحمسه الظاهره

التكليف هو التصديق هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرط النبوة
فلا دور ورايت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اي لا يعلم
امكان التكليف الا انه لا يتم ح قوله لان من لا يعلم من الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على
تحقق التصور بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر **قوله** وبطلانه مما من شهادة
الوجدان فان قلت شهادة الوجدان وحدوث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى نظر لا فيما تناوله وغيره
من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فلا ابطال بالشهاده ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي
يظهر من الاحتجاج ثم قلت لعل الجهميه زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهما منهم ان الضروري
ما لا تجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خاليه عنه في مبدا الفطرة فرد عليهم اولا بان مدعاهم
اعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك قد يقال النزاع لفظي اي مرادهم بالضروري
الذي نفوه بالكليه ما لا يتوقف على امر اصلا وبالنظري الذي اثبتوهما يتوقف على شيء في الجمله فتامل **قوله** في اثبات العلوم
الضروريه اي اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب معه الى بعض معين منها والبعض الاخر الى البعض
كالوجدانيات والحسيات والاوليات
الاخر ولا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم
مما سبق حيث بين ان الكل ليس نظريا على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم **قوله** والحدسيات
قيل ادراج الحدسيات في الحسيات التي للحس الظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبه الى بعض الاشخاص نظري
بالنسبه الى اخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجمله من له قوة قدسيه يحصل له العلوم بالحدس
مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا وتقدم الحس
عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وثانيا ان ما ادخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل
فيه والبعض الاخر مندرج في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطريه القياس ان العقل لا يحتاج الى نظر فتامل
قوله اي الاوليات وجه التفسير ان البديهي بمعنى الضروري يعم الكل وكون فطريه القياس في حكم الاولى بناء على ان الوسط
لما لم يفارق تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين **قوله** واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك
قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب هاهنا وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات وذكر
انه قال المصنف هاهنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بانها
العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب
وللقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا يقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا
يعلم قطعا قلت كذا غيره سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح رح كلام المتن عليه حيث فسر قوله
هذا من كلام الاستاذ ايضا
لانها غير مشتركة بقوله اي غير معلومة الاشتراك يقينا ويفهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم
يجد من باطنه ما وجدنا واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يجد الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدرك

من غيره

17

من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالاثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا
صرح الامام والمصنف بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من
هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطريه القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات
فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضيه لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على
سبيل المناظرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات
وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعدة اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه هاهنا بانها ايضا
مشروطه بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات هاهنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب
واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجيه على الغير بالمجربات والحدسيات
فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف ليبلغ الى معنا كلام الاستاذ وسيجي منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى
قوله باعتبار قبولها معناه يريد ان حصر الاحتمالات العقليه في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار
قبول البعض احد هما مع كل الاخر او مع بعضه **قوله** ليس لمجرد الحس والا لما وقع الغلط في احكام الحس قيل احتجاجهم المذكور
بظاهره لا يلائم حمل مدعاهم على نفي الافادة **قوله** لان الحس لا يدرك اه ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كان يشتبه
فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمه ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينيا **قوله** فلا يتميز عند الرائي جرم النار
عن الهواء المستضي فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عنده
من باب رؤية الصغير كبيرا كما لا يخفى **قوله** على هيئة مخروط المخروط شكل مجسم يحيط به دائرة هي قاعدته وسطح
مستدير يرتفع منها على التضايق الى نقطة هي راسه **قوله** بحسب صغر زاوية راس المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث
واعلم انه يجي مفصلا في اواخر شرح التذكرة فلا
زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليديه والا راى شيء واحد شيئين
لانطباع صورته في جليديه العينين بل لا بد من تادي الصورة الى طرفي العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك
لا بمعنى انتقالها اليهما اذ لا يجوز انتقال العرض بل ان انطباعها في الجليديه معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها
عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للبصر يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليديه ولوجوب
تادي الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا وتقع الخطوط الشعاعيه على المرئي من محاذاة
واحدة من ملتقاهما الح لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا **قوله** فالزاوية التي ضلعاها اقصر الى اخره
هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون الزاوية مساوية او اصغر
وان كان ضلعاها اقصر **قوله** وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا الظاهر من سياق كلامه هاهنا ان انمحاء الاثر انتفاء الرؤية
بالكليه عند انطباق بعض الخطوط الشعاعيه على بعض في انعدام الزاوية بالكليه والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية
من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية لا لكونها كالمعدومة **قوله** يتلاقيان ثم يتباعدان يعني كهيئة
الدال التي ظهر احدهما على ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي **قوله** من محاذاة

اه فلا يلتقي سوادهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما غير موقع الاخر فيقلان المرئي سيالة
موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وحدناه بالنظر كما لا ننظر الى غيره فانا
نراه في تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا نعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزم في
الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باقيا على حاله منزايلا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى سببين قوله اي
الذي يقصد الحول تكلفا قيل فيكون مغنيا عن حديث الغمز في العين لان ذلك من صور الحول الجبلي واجيب بان المقصود
تكثير امثلة الغلط فلا حجر في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور قوله وذلك لاعتياده بالوقوف
على الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فربما يراه اثنين
واحد وقد يجاب بان الادراكات متوقفة على التفات النفس فاذا رات الواحد اثنين وعلمت ان الواقع ليس كذلك تعرض
عن احدى الصورتين ولا تلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا تغلط
ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة
واجيب بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجبلي ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا
وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف العصبتين عن الوضع الخلقي بالنسبة اليه يجد الوضع الخلقي
بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدي الى الاستقامة لمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقعا على خطا حكمه
مقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرف العصبتين طالبا لادراكه بوجه اخر مغاير لما ادركه اولا
فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا ترى انه اذا نظر اذا نظر الى
شي تغير وضعه في النظر فمنهم من هو ينظر بوضع عينه ومنهم من ينظر بوجه اخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر
ان ما في عبارة الشرح ليس للنفي العرف وان كان قد يستعمل ذلك كما صرح به ابو علي الفوي فتامل فانه دقيق وان غفل
عنه الناظرون كلهم قوله ثم الى الخيال هذا مما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان اوليه التادي
الى الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الخيال لا الحس الظاهر قوله من باب الاشتباه التي مثله كان القايل بهذا يريد
الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم
يذكرها هناك لانه لا مثيله في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فهين لان المعدوم في نفس الامر
وان وجد شي بزاي للبصر قوله اما سبب الفرق بين الصورتين انه في الاولى يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي
وفي الثانية يرى في المكان الاول قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة
الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي
تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المراة لا تكون قايمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه
في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القايمة على سطح المراة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية

الشعاع

18

الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شي خارج من الوجه
والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه ثبت بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجواهر ومن توهم
ان المراة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قايمة على سطح المراة منعكسة على انفسها
من خط مساو لطول الوجه فقد توهم لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم تكن داخلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى
غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست قايمة على سطح المراة بل مايلة الى احد اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها
بل المنعكسة على انفسها انما هي الخطوط القايمة على المراة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة
الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قايما على سطح الصقيل ينعكس تلك
الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو
للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قايمة عليها ومنعكسة على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المراة فان مخرج
الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المراة فكيف التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قايمة على سطح
المراة ومتوازية للسهم فلا تكون منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول
الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موانع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها
اذا كان يحاذي بالطول الوجه يصدق ان يقال الاشعة المنعكسة الى طول الوجه ينعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه
بالمعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساواة كلامه وقيل في الجواب المراد بالمساواة المساواة
الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمراة منطبعة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري
اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق فليتامل قوله من خط بعضه مستقيم اي كمستقيم والمقصود انه
قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها
مستقيم وبعضها منحن فان في صورة المخروط وضعه خطوطا مستقيمة طويلة وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا
منحنية لا على الاستدارة التامة فتامل قوله يرى في نومه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت
ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس بعينها بل ان الجزم في الحالين واحد لا نجد فيه تفاوتا
فلما ظهر الخطا في الجزم الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطا ايضا ونظيره ما سياتي من الاستدلال
على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات ظنيهم قوله قلنا فكذلك البداهة سعي اه قيل هذا انما يتم
اذا لم تتفاوت البداهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا به في الحسيات لما كان تصور الطرفين
بمعونة الحس وهو متهم تصرد بداهة العقل عن الجزم حقيقة بل جوزان يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف
البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للفردية قوله الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض اه فيه
بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الاول
اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط نفسه حال الغلط بخلاف

قوله عزمه ما جزم به الباقي مما كالباقي به في انه صلة للجزم

الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلط الا بعد التامل والامعان ولهذا لا يعرف العوام وهذا الاعتبار افرز
الرابع عن الاول واما قوله يظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان للون محسوسا فيما ذكر من الصور
مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فليتامل قوله مشروط عندهم بالتفاعل قيل هذا بنا
على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان التجاور بين الاجزا المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع معينة معد لانخلاع
كيفياتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدا من غير تفاعل بينها قوله اذ ليس ههنا اجزا متصغرة واما نحو
الزجاج المدقوق ففيه تلك وهذا قيل انها تسري فيها بعد الدق الهوا وحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من
التفاعل قوله ان لا نجزم العقل بمجرده فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه
ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد قد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الكل
لكن عند منعه وجه فلذا لم يذكره قوله فالوهمي اضعف من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف
الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت في
حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لا بمعنى
تفضيل بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في العامل في صفاته نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى
ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة الى الكمال قوله تنبه لمشاركة بعضها ومباينات اه اعترض
عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغايرة لها كما هو
الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه للمشاركة هو الحالة الاجمالية
المتعلقة بالامور في بدء الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر
المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا
الاحساس ايضا قوله ولا يحكم باختلافهما في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد
والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتها لساير اللذات قلت المدعى ان من فقد حسا فقد علما متعلقا به كل
الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود في صورة التقليد واما تجويز
حصول الحكم باختلافهما من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه
لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليفهم قوله واعترض عليه اه والجواب ان مرادهم من
القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لابهام من
العبارة هذا وفي جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول قوله الاشيا المساوية
في الكمية لشي واحد متساوية وبه ينتقض بمسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انها متساوية في الكمية
لشي واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركة سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لا مساغ
للمساواة العددية بحسب الاجزاء العددية ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما

اذا

اذا جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقتان للزمان
بمعنى انه اذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمنع كون المسافتين المذكورتين
متساويتين ايضا بمعنى انه اذا انقرض جزء من احدهما انقرض جزء من الاخرى وان تفاوتت الاجزاء العرضية في كل منهما
بحسب المقدار قوله لحقيقتها واحدة لمساواتها لذلك الشي في هذا التعليل شايبة المصادرة اذ المراد بوحدة
الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشيا لشي في الكمية تساويها فتامل قوله
يخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي تبحث عن المقدار القار وبمباحث الكم
المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان
الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار فالجسم الاخر معتبر وجوده اي الجسم الاخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين قوله فقيل
الاولى اه قيل وجه الاولوية هو ان عدم التمييز في نفس الامر لانه موجود بوجود وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين
المتشخصين وعدم التمييز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل
واما ما قال قيل لان مراد المصنف بعدم التمييز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فسوق المناقشة في العبارة وقيل وجه
الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه قوله لكان الواحد اثنين
ان قلت قد لا يسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشي الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت
لا يخفى ان الملازمة ضرورية قوله وليس يلزم اه قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها
بمعنى اوليتها لان الاولي هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شي آخر والحاصل انه يلزم
من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا النظرية القياسية وقد يقال بعد تسليم ادعا الاولية فيها ان المراد عدم
توقفها على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتامل قوله بقي ههنا شي آخر اه قد يجاب بان منع الاستدلالات ابين من
الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى حل فتامل قوله واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة عدم التقيد
اعم من نفي اصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول العلم مع ان المدعي عدم التقيد وهذا ظ
لكن سياق كلام المستدل الى ههنا يشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا
عن البداهة والتدافع بينهما ظ قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذ
سالبة كما هو الظ لانها مناط صحة الحكم العقلي فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم
الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول فقد بر قوله عن المنع الذي سيذكره وهو قوله والجواب ان المتصور الى آخره قوله
لكان له حقيقة قال سيف الدين الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه
ليس لها حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها
افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه قوله والا لم يكن لذلك الشي مقابل لان مقابل الشي اما رفعه
كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل
يصير مبحثا للعقلا يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر
المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكما واكثر الحكما الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشي على نفسه بالمواطاة
لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود مع السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد
موجود هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفايدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهي والمنازع
مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له اما الاتصاف بمطلقه
في صحة فاعتبارى قوله وقد يقال نحن نلتزم اه قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق القايمين عليه سواء
كان بداهة العقل اولم يكن قوله واما غيره لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار في الاشيا البسيطة ولا
احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفسية ويلايمه التعليل
اذ لا فايدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتامل قوله بل كان موجودا
اشارة الى ان ترتب عود الكلام على انتفا المعد وهيه باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذوات ولم
يقل احد بالحالية فيها قوله او نفس الوجود فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشي موجودا بوجود اخر هو عينه ولا يكون
محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق قوله
لوجد ذلك الشي مرتين فيه بحث لان الواجب تعالى موجود بوجود خاص هو عينه عندهم ومطلق زايد والاستحالة انما تلزم اذا
ثبت وجود ذلك الشي بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والاخر خاصا فلا فتامل قوله اجتمع النقيضان فان
قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا التخريف قلت التجويز في نفس الامر هم وانما المقصود
الالزام ولو سلم ملزوم اجتماع المثلين ثم لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زايد ولو سلم
فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة قوله اذا لم يكن موجودا ولا معدوما
لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الموجود اذا لم يكن موجودا اصدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء
قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب واما لم يتعرض له
لحصول الغنية بدونه قوله واما غيره فقد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تعرضه باحتمال الجزئية وفسادها قوله فان قيل
لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية نقل عنه رحمه الله انه قال وللقايل ان يقول لا نقال ان التسلسل في الامور الاعتبارية جايز
حق فيما اذا كان منشا ذلك التسلسل مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا
نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في مثل هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد
موجود كان هذا الحكم باطلا بالبديهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها على تعقلات لا
نهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجا هنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور
في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكون حمل الشي على نفسه او غيره فيكون حكما بوجود الامرين بحاج الى

نفس الامور الاعتبارية

بموصوفيه

20

موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول
المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية واما بطلان التسلسل في
الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا عند المتكلمين فلا بل المفهوم من كلماتهم جوازه في تلك الامور الاعتبارية
الا يرى انهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لاتصف محالها بها فلها نسبة اليها بالحلية ويعود
الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة واجيب بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف
بها محالها في نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعون وايضا هم
قايلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتيب في
بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم
في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب وجريان غير ذلك البرهان من براهين ابطال التسلسل في كل المواد غير ظاهر ثم
ما ذكره من ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد
فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كما ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق
فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ
يمكن بعدها اعتبار اخر قلت هذا من خطا الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيئا
فتامل قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد استحالة
قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا قريب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال اه
قوله لا للخارج فانه اخص منهما فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد
موصوف بالوجود في الخارج على ان الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق ان هذا
موصوف بكذا في الخارج ولا يخفى ان صدقه انما هو مطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا فتدبر
قوله ولم يحكم على السواد اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو سني الاولية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق
الجزء الاخير من المنفصلة وهو سلب قطعا فتامل قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد وفيه بحث لان الكلام في نفي
الوجود عن السواد بمعنى الحكم السلبي فلا ما انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا قوله وما ذكرنا
هو المذكور في المحصل وهو المناسب لقول المص ايضا وليس في الذهن لما مر اذ لو رجعت الضماير الى نفس الشي
لا يتجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله ولا
يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يتبين
فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتامل قوله قال في المحصل اه قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع
ما ذكر من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشي لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافي
الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعينه والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلام

كما هو والا لا يعقل غير المتناهي هو

بيان نتيجة كلام المص واظهار لمقصوده قوله لان الجزء الثبوتي منه لا تعقل اه يرد عليه ان هذا الكلام منات في الحسيات
ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها قوله فقد اعتبر بينهما موصوفيه اه قال الابهري لقائل
ان يقول لا نم ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفيه والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب
ان ما ذكر نقض اجمالي لا يشفي لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود ههنا
للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفيه اخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة
الى هذا المحذور ولم يتعرض له ههنا واشار الى محذور اخر على ان تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض
فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشي لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا
الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفيه اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفيه اخرى ويتسلسل وانما
يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فكذا الاندفاع لان الذي يلزم حمله عليه بالمواطاة هو مفهوم الموصوف لان
التقدير الجسم موصوف بالسواد واعتبار الموصوفيه انما يلزم في هذا الحمل كما لا يخفى قوله لصدقها على المعدوم قيل
عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية اللاموصوفيه ان افرادها الصادقة هي عليها معدومة
وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الصادقة هي عليها معدومة وليس المراد
ان تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدم فرد من موصوفها وايضا عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول
حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور والجواب الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال
على عدم امكان اعتبار الموصوفيه بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم
كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل قوله فلا تعقلان دونها وهو مناط البطلان
انما يظهر البطلان اه اثبت تعقل شي من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شي من الماهيات بالكنه مم قوله فلها
ح موصوفيه بها فان قلت اتصافهما بالموصوفيه بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها ح في نفس الموصوف
والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا يصح بطلان
التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما اه لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال
عليه بدليلين كما هو الظ لغو اذ يكفي ان يقال اثبت قوم الواسطة ونفاها الاكثرون اه قوله واذا اثبتها قوم بلغوا اه
ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتي فاذن هو دليل اخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين في العقليات
لا يكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حد التواتر الحجة بقولهم معنى
انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا اقل قوله بل ولا تعقل اللازم الظ مما ذكر عدم
الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلذا لم يرجع ضميره الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا الترقي قوله على انه تركيب
تقييدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية
وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضا فرضا والا فلا قوله والا

اقتضى

21

اقتضى مفهوم المعدوم اه قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود
ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم
من قواعد اللغة ان النسبة الماخوذة في مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله لان ثمة ذاتا اه الا بيان
ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وسواء يكون مفهوم المعدوم ان في الخارج ذاتا ثبت له هذا
المفهوم العدمي او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله ولا استحالة فيه اه فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق
اذا لزم لغيره وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما
كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي اخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني
والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه فرضي كما تقرر في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور قوله وليس في ذلك
كون قسم الشي قسيما له لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم
والا لزم ثبوت الشي لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل غلط القسمة كما اشير اليه
في التجريد قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شي معين لا العدم في الذهن
والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسيما
منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم قوله ولا الحكم باتحاد الاثنين اي الاتحاد الفاسد وهو اتحاد
الذاتين واما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران فلا محذور فيه قوله على ما يجي من ان الماهية ليست موجودة ولا
معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن احدهما وح فلم يظهر له فائدة
كبيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال
اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم اي يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من منافاة
الوجود لها اتصافها بنقيضه اعني العدم حال اتصافها به فتامل قوله او المراد في جواب اه هذا على التوهم الذي ذكره هناك
وهو ان رجع الضمائر الى نفي الوجود وقد نبهناك هناك على جواب اخر فتذكر قوله لجزمنا بالاوليات قد يمنع هذا الفرق
الظ بينهما كما تشهد به صريح العقل ولو سلم فالجزم بالحسيات ايضا كذلك فلم لا يقولون بها قوله اي تحرك ونشو ومدته في
الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين بدليل زيادة الكمال والقوة وعود الطواحن الساقطة بعد العشرين
واما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي
التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما شاء الله تع وتفصيله موكول الى موضعه قوله بان ابني هذا ليس
جبرئيل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا او يقال انا اجزم بان ابني اي من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدية
وهو على صورته وصفته الان ليس جبرئيل حتى لا يكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية مما يقتضي
القدح فيها ايضا قوله وكان له اخرى ذوي كذوي الذباب وفيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عم
كان له ذوي كذوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة التي

نزاما جبر بل عدم وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المعقول ثم بر قوله لانا نقول لا نم امكان فرض
الخلو اذ قد لا يشعر بعض قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق
الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان في المدعى مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا اي قد لا يمكن الشعور وقيل
ليس المراد بمنع امكان الفرض منع الامكان العقلي الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان
الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمص بقوله فلا يلزم من فرض الخلو
حيث لم يتعرض للامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نم فرض الخلو الممكن اي بصفة
الا ان التوصيف بالامكان ح لا فايدة له بهذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لا نم امكان الخلو المفروض
وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا يشعر بعض لان عدم الشعور لا يقدح
في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلايمه الا بتعسف قوله وان سلم
الخ وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحققه قوله اي جميع القضايا البديهية التقييد بالبديهية مشعر بجواز ان يكون للجزم
في بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولى اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او نقال سلب
الدلالة على جواز الايجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم يعرض للاول
ليكون رد المدعى الخصم صريحا فتامل قوله ليس من الامزجة والعادات اه لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات
فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان هذا وساير ما ذكر من قبل في اثبات كون
البديهيات موثوقا بها انما ينتهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية والمنتهية اليها المذكورة في صدد
الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله في الاستدلال على ان الكل ليس بنظري قوله وما هو الا للجزم بمقدماتها
الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها لما تحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان اي يحيث يعجز عن القدح بهذا
السبب وليس المراد ان العجز في جميع مواقع التعارض لذلك فلا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم
بالمقدمات كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لا نم فلا يرد ايضا جواز كون العجز لعدم الاطلاع على
اسباب القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي السند قوله والجواب بعد تسليم كون مقدماتها
الخ فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبداهة بصحة المقدمات كما يدل
عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في الجزم
الحاصل وعدم التجريد بسبب عدم الجزم بالاولى فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين لعدم الجزم
بالاولى فتامل قوله فلا يلزم رفع القدح عن البديهيات قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قادح في كل
بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل ح فلا وثوق بشيء منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك قوله
ولذلك ينقل المذاهب اه الظ ان مراد المص ينقل المذهب المعدول عنه الى اخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا
في الفروع اكثر من ان يحصى وفي العقايد كما عدل ابو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما

ذكره

22

ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف قوله السادسة ان في كل مذهب اه الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في الشاكّة
قوله اي ما ذكر اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة لان المراد بالحسن
في محل النزاع كونه مناطا للثواب وبالقبح كونه مناطا للعقاب لا بمعنى الملايمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب
والعقاب وسيجي التفصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلان مدعي البداهة هو
ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجدا للافعال على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة في ذلك بل القايل
بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون
ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا مبني على ظاهر ما نقل
عن ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبيسا للامر على ساير المعتزلة كيلا يطعنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار
اليه في الالهيات او ان مدعي البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم قوله اي قايلا اشارة الى
المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم ضروري وبهذا
المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاستثناء لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار اشار
الى ان المقصود ههنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح ولو كان ارادة العبد لا تستند
اليه دفعا للتسلسل بل تستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بموثرة اصلا فهو بحث اخر عليه دليل
اخر ثم التسلسل المذكور غير قادح في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى
ارادة اخرى وسيجي تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قوله او في حكمه كما في روية الاشياء في المرآة هذا اذا كان
المرئي بالمرآة مثاله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة
للرائي حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم
تكن مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي القايم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف قوله اما باعادة المعدوم
واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المتكلمين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال واما القول
بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود اذا استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ
لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوى آنات الوجود
آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن اخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال لما
ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل قوله اي انها كل واحد انما فرض هذا البحث جواز
انتهائه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون لا تناهيه الى ملاء معنى وههنا بحث وهو انه سيجي في بحث المكان ان
الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا
موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته
بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية

بالبعد فانه عند الحكما عدم ونفي بلسه الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلا الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه او الى الملا
ليس بالمعنى الاول وهو ظ فان اخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى شي منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد
الموهوم واللاشي المحض فالاصح القول بانكار الحكما له لان ما ورا المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد
ليس له كبير معنى هيهنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكما هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة ينكرون
هذا الامكان في ورا المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنجوم وقد اشار اليه الامام ايضا في
الملخص والمص في اواخر موقف الجوهر وسنذكره في بحث المكان ان شا الله تع قوله الا لمرجح اى لمرجح خارجي وهو الذي
يسمونه بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعني علمه تع بالكل من حيث هو كل وما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على ابلغ النظام منشأ لفيضان الوجودات او الخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم
استنادهم الداعي فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم قوله قال في النهاية المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه
حمل كلام المص على ما حمله عليه قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس
وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكما ايضا هو الانسان بواسطة الالة وهو قواها الجسمانية والخلاف في
هذا في الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه قوله بمنع الفعل اى الاختياري اذ مطلق
الفعل قد يصدر عن النايم اتفاقا قوله في شبهة السوفسطائية وهم منكرون للبديهيات وللحسيات ايضا فلو كان المدعى
في القضايا المذكوره هو الاولية لم يفد القدح في الحسيات قوله اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة اه قيل هذا
الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم في بعض القضايا
وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات والعقلية فيرى في بادي الراي انهما قطعيان وللخامسة
بان يقول ان الجزم بمقدمة دليل حيا انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهي يبدا به العقل وليس كذلك ولذلك
ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة قوله اى يلزم الدور
وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعني يدور مسند الى مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب من قبيل [illegible]
بين العير والنزوان قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشي اعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشي
على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بنا على ما هو الحق
من ان الدور يغاير توقف الشي على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا فلتعميم الدور
اياه ولو بعموم المجاز وجه وكذا ان يقول حقيقة الدور مجزوم بها سوا كان الجواب بمقدمات نظرية او
بديهية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان البديهيات ح يتوقف على الدلايل المذكورة في معرض الجواب
والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق
الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بل بالذات قوله ولا طريق الى العلم
غيرهما مثل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طريق لهما انه غيرهما ورد بان المراد لا طريق معتد ورد بان

الفردة

[illegible]ورة ايضا ليست طريقا معتدا والواقع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة
طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاك في انى شاك قيل فيلزم الشك في الشكوك واجيب بانهم شاكون في
لزوم الشك وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه شك في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله وبالجملة ما من
قضية بديهية اه هذا يدل على ان انكارهم لا ينحصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك
ولهذا ايم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند
كثير ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكري اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفي قوله ويرد عليكم
انكم اه وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق لطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل قوله وهم قايلون
بان حقايق الاشياء اه قيل يلزمهم التناقض لزومه العنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشيا للاعتقاد حقيقة
ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد اخر يتسلسل الكلام اليه فيلزم اما الانتها الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع
غير تابع لاعتقاد اخر او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل لانه يمكن ملاحظة ثبوت
معتقدات غير متناهية مجملا فلا محذور وفيه تامل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر
شي محقق اي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجا التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم قوله او يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطا كما
في ساير الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعترفوا بالالم حقيقة فادام لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا
ان يكون احساسهم به خطا يتركون دخول النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تاثير قيلهم باعترافهم وبالجملة ليس
مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او احترازهم فيحصل المقصود البتة
الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا اشارة لما ذهب اليه المص من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو انسب يجعل موضوعه ذات الله تع على ما سبق
من التفصيل قوله وزاد عليه المص يقال اه الزايد اصالة على ما ذكره الامدي هو التفريع المذكور لا قوله ولا يطلبه
عاقل لان الامتناع الذي ذكره الامدي يؤول اليه قوله فاذا المطلوب بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اي ما ذا الذي
يطلبه المتفكر بنظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له لا لان المطلوب ما يعلم مطابقته
للواقع بالفعل فان المتفكر التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان تعلم مطابقته وبهذا اندفع ما يقال قد يكتفى
باعتقاد المطابقة تقليدا وبناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المتفكر عالما على اتمام ما سيأتي ايضا فرض ه
كون المتفكر طالبا للظن لان ما يجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا او قد يقال المتفكر ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا
يلزم ان يكون عالما فما قيل قوله ويمكن ان يقال قد يكتفي اه فيه ان طلب الظن من حيث هو ظن اى اعتقاد راجح غير طلب ظن
المطابقة فليس ما ذكره الشارح امرا غير ما ذكره المص في المال واما خبير بان قول المص من غير ملاحظة المطابقة
يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب العلم والجهل فلذا قال من غير ملاحظة

المطابقة وعدمها يعنى علمها والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لابد منها فى الظن ظاهر ان تحد الجوابان فى المال
فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ننقل الكلام اليه
حتى يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون انما يكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فينقطع بانقطاعها قوله التى هى
الظن قيل الاولى ان يقول او عليه الاعتقاد التى هى الظن ليشعر بان الاضافة بيانية واخبير بان الظن هو الاعتقاد
الغالب هذا وقد يجاب عن السوال الثانى بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لانفس غلبة الاعتقاد
لا الغلبة كيف يكون الاضافة بيانية
وفايدة العدول عن التنبيه لا تخفى ان كون الرجحان ماخوذا فى ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى
خلافه مما يا باه مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية
فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة قد يقال كل منها
خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات
لتحصيل مبادى مط فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن او غلبته كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف
واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم
والكتاب القطعى الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة فى المعقولات
اه ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس اه جميع افراده
ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القايل حمل قولهم ما من شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه ذلك بالنظر الى مجرد ما هو
وهى انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى مط وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب
على قولنا السما فوقنا ونظايره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تاتى مثل هذا الاعتبار فى تعريف الحيوان بما
ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله
او غلبة ظن يكون مستدركا لا فايدة يعتد بها والحمل على التحرز فى التعبير مدفوع فى مقام التعريف فتامل قوله الذى
ذكره القاضى فى تحديد النظر المراد بالتحديد فى اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافى
الطلاقة التحديد كونه رسما قوله والانقسام اليهما خاصة قيل هو تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شئ من الافراد التى
يطلب بها احد منهما فقط واجيب بان المعرف احدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر
بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا التميز فى
الحمل المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشئ باقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم
فهو من المحدود يعنى ان التقسيم المحدود لا التقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فهذا التقسيم المحدود
كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ما له طول وعرض وعمق فانه التقسيم
الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما قوله فلا يكون منافيا له لشموله بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات
فلا يرد ما ذكر فى شرح المقاصد قوله فهو جنس النظر والثانى فصل قد سبق الاشارة الى ان القدما يسمون ما به الاشتراك

مطلقا

24

مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتاخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل
على الباقى فلعله على اصطلاح القدما وعلى هذا الاسنا فى اطلاق الجنس والفصل ههنا تقريره فيما سبق يكون هذا التعريف رسما لان
المركب من الجنس والخاصة رسم كما سياتى الا ان قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان يحمل قوله وتميزها
عطفا تفسيريا له قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر كالحيوة والقوة العاقلة والنفس وغيره وانما قال ربما اوهم لخروج
حمل البا على السببية وحمل السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظ واما خروج فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه
قوله لجميع اقسامه من الصحيح اه لان الطلب لا يستدعى حصول المط ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما يقصد منه
مجهول جهلا مركبا وتعميم الظن اياه على ما يستشير اليه الشارح فى التعريف الثانى يا باه عبارة العلية ههنا لا يقال فى الجزم غلبة
ظن لانا نقول لو سلم فلا نسلم استدراكه قوله قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طلب العلم او الظن
لا الجهل لان طلب الجهل ممتنع سيما من العاقل قوله لا تشفى عليلا ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة
والقاف من الشفا فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة وهى حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر
ويحتمل ان يكون بالسين المهملة والقاف من السقى وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف اى ذا غليل او الايقاع المجازى قوله
يكون بينهما ترتيب قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى نفس القرينة وجوب الترتيب بينهما بل هو من المواضع التى يوجد فيها التركيب
والتاليف بدون الترتيب قوله واما الثانى فلعدم انحصاره وايضا الغرض العام لا يجوز اعتباره فى مفهوم الفصل
قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشئ ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص فى مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان
الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم وفى حال التحديد هو الذات فيصح
المحدود لانا نقول الكلام فى الامر الذى اعتبره الواضع فى مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل ومعنا
وفى حالة التعريف وصفا آخر قيل اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكر وافى الخبر والحال كان منحصرا وفيه نظر
لان هذا انما يتم اذا لزم تاويل الجامد الواقع فى التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو اول المسئلة قوله فيكون هناك
حركة واحدة قيل بل فلا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المط الى المبادى فعه ثم ينتقل منه كذلك الى المط ولا
حركة هناك اصلا ولك ان تقول الكلام فى التعريف بالمفرد لا مطلق التعريف على هيئة الصورة قوله من يد مدخل اذ لا صورة
فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر فى
يكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها ولملاحظة ان يكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الامر الغير المناسب للمطلوب
لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سياتى قوله ووجب ايضا ان يوضع اه فيه بحث لان المفهوم منه
وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثانى مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يودى كما سيصرح به فى المقصد
المقصد الذى يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يودى بنفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا
مبنى عليه واما ما سيذكر من ان النظر الصحيح هو الذى يودى الى المط والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يودى بنوعه
فلا مخالفة ولا محذور وفى فيه بحث اه وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان المراد من قوله التادى لنادى كذلك

قوله على المعنى الاعم للاول سواء كان عمومه بان يراد بحصول الصورة مطلقا على ما هو المشهور او الاعتقاد المطلق على ما صرح به في حاشية المطالع ... مانع الخبر لكن الشريف حمله على الاول ولهذا لم ينقل وقد لزم ايضا خروج النظر الواقع في التصورات

او ليحصل النادي اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الامور مودية الى المط فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم قوله كذا يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات اشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الاخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا حاجة الى استعماله في التعريف قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المط منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المط من المجموع نعم قد يناقش في التعريف المذكور بانه يختص بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظ بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو المناسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظ فتامل قوله ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان حقيقة ههنا يدل على ان كل مط له وجهان قبلت تلك اشيا وقد نفاه في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة نفس الوجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالعنوان ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا يثبت حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به فتدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقل المعقولات وهي الصورة الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا يذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على راي الفلا فليطلب هناك قوله لازم للحركة الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به بقول بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل التمهيد السابق يدل على ان التحديق نحو المط وهذا يشعر بانه نحو المبادي وهذا هو الظ لان الفرق بين التوجه الى المط وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفاء مدا وكان الامر بالتامل اشارة الى ان ما دل عليه كلام المص من ان التفسير بالتجريد عن الغفلات لمن لا يرى النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين قوله صحيح يؤدي الى المط اي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم وبمجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا يندفع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المط هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا قوله ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو ان ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على تفسيره

25

بالترتيب حتى لا يجري على تفسير اخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتاخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر تجرد التوجه الى المط من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المص ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والا وجب تقييد الظن بالمطابقة فتامل قوله ولا جامعة لا بان يجمعا في شيء ولا بان ينصف النظر بالبيان كما صرح به في ابكار الافكار قوله خلاف الاختلاف بحسب الصورة ان قلت يجري فيه اختلاف بحسبها ايضا بان يقدم الاعم او يؤخر قلت تاخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة واجيب بان ذلك الاطلاق مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بها حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا بينا او اداء خفيا نظريا وان كان مستفادا من مادة البيان وصورة او يقال المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا نظر جلي وذاك خفي شايع والاصل في الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا قوله المشتمل على شرايطه كانه اشارة الى انه ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذي يؤدي الى المط لان القول بان النظر المؤدي الى المط يؤدي اليه لغو لا ينطرق اليه نزاع الاباء بل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المط الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم قوله قد يفيد العلم القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر متناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيده وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكل نظر صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود لانا نقول هذا مقبول

وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية ومهنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل
ح يرجع الى القياس كما سنذكره في اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت ح ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى
المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته قوله في القطعيات قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغنا
عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة من حيث لم يناسب المط ومنه نظر
لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى القيد المذكور ثابت البتة قوله
لا يعقبه ضد للعلم قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا اختص بالتصديقات واما في التصورات فلا
لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المط فتامل قوله اي منافيه فلا يرد ان الموت عدمي فكيف
يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي
لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت
لانا نقول لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين لتقدير بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما
ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله وفي نهاية العقول اه قيل فايدة نقل هذا الكلام
تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم
ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع والتعين بقرينة قوله ولا شك ان كل
عاقل يعلم بداهة العقل الخ واشتراطه تخصيص تصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا
قوله فانا نعني بالنظر اي بمعرفة معنى النظر قوله ثم قال المنكرون اه قيل هذا القول منقوض باقامة الظن المتفق على
العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا
خلاف في افادة الظن بين العقلا فتامل قوله للنظر بالنظر اي لافادة النظر بافادة النظر قوله قلنا المدعى غير نا
الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام في انكار الافكار بل مهنا ايضا حيث قال
في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه لمنكري نفس الافادة فالاولى
ان يقال المقصود من الادلة التي يفيد نفي المعلومية سواء لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة
النظر فيبنا على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفا اللازم يدل على انتفا الملزوم قوله منهم الامام الرازي
انه ضروري اه قيل عليه لا خفا في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال
فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام
الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات
قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب اه الحيثيتان للتعليل لا للتقييد فلا تنافي بيان التناقض قوله لقول النتيجة في كل
نظر قياسي الخ فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة
كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر لما هو حقا هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات

النتيجة والفرق ظاهر والحاصل ان عنوان العلمية يلاحظ مهنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا
اشكال فتامل قوله والحاصل مهنا قضيتان ان بيهنا فيسلم دعوى بداهتهما نافي التعليل في الصغرى والكبرى
اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها يدل على نظرية
الصغرى قلت بل اراد ان الكبرى بديهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن ان يقال
ايضا البديهي قد يكون نظريا بالنظر الى المبني كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان حكماه قيل لا حاجة الى بيان المقدمة
في اصل المط فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المط وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم
واما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ما هو فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم
للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العلما فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين ساير البديهيات
فيضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المتخصص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير
بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها لدفع الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمط قوله فلا زمه الخ هو الشرطية
انما قال فلازمه الخ لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة وان يكون عينها ولا شك في شي من الصور
قوله لم يختلف اكثر العقلا الاظهر في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العلما لان مراده انكار اكثر العقلا كما يدل
عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المص ان بعضا من ذلك الاكثر قايلون بهذا السلب والبعض الاخر قايلون
بالايجاب كما يدل عليه التامل في قولهم اختلف الايمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه المصير الى الحذف
اي لم يختلف فيه معنا اكثر العقلا قوله يفيد الظن بعدم الافادة قيل له ايضا ان يختار انه يفيد لنا عدم العلم
بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده لعدم تمام جوابا بالسلب الكلي في المدعى نعم
له ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح قوله
المنسوب الى سومنات هي اسم صنم في بلاد الهند كان الجهال فتنوا به وكانوا ياتونه من كل فج عميق حتى ذكر
الجزري في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه ومايتان يحلقون حجاجه وثلثماية يغنون عنده وقد انتدب له
السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربعمائة في ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل
الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع قوله قايلون بالتناسخ الخ انهم ظانون بذلك لا جازمون به
اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس من الحسيات قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطاه فيه
بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب حمل الضرورة على
الضرورة العامة قوله وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس اجيب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس
مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبداهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وانت خبير بان مثل هذا التقييد في العقليات
ايضا فتامل قوله وتقرير الشبهة ان الكلام الخ يمكن ان يقال معلوميته علية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيته بمعنى انا لو
توجهنا اليها حصل لنا العلم بها كما اشار الشارح الى مثله في معلوميته عدم المعارض فح يمكن الجواب بانه نقطع النسبة

بانقطاع التوجه للتحصيل قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه اما بعد التعريف بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية بهذا القول اعني كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعي قطعية فلا تقريب له وسوط قوله ويجوز اختلاف العقلا فيه على ان الاختلاف بهيامهم قوله قلنا لانم انه لا يجتمع اه هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعا الخصم وقوله والتوجه اه اشاره الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا اه قوله ومنهم من فرق اه رد عليه بان في طرفي الشرطيه فرض الحكمين والتصديق نفس وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فهما يجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لان انشا الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني قوله ثم اجاب عن الشبهه عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا اثر وما في شرح قول المص والتوجه غير العلم اه حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح انما لابد اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والا لتغايرين والنظر قوله وملاحظتها قصدا اشاره الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر قوله وعلم ان ذكر المفاد علم قبل اشاره الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه يشير قول المص في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجه وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعا عندنا حقيقة الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلوميه حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني هذا وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه على هذا التعريف بان يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثيه تشير الى العلم بعلميه المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فادام لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجرا الشبهه بالنظر الى نفس الافاده ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلميه المفاد ينفي افاده العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجه قطعا فالحق ان اجراه الشبهه بالنظر الى علميه المفاد بنا على ظهور الجريان بالنظر اليها ولملائمة الجواب كما اشرنا اليه قوله وحينئذ يتوقف حصول العلم من النظر اه المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجه ولا شك ان سياق كلامه يقتضي ان يقول فيتوقف العلم بعلميه المفاد ولو قال بعد النظر لكان اظهر في حمل العلم على العلم بعلمية المفاد هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا النقض بما اجاب به الشارح عن الشبهه الاولى بطريق اختيار الشق الاول حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل قوله يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بنا على امتناع التناقض في قضايا العقل هذا والاظهر في الجواب منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفا العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد في انه ضروري او نظري فتامل قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه فيه مناقشه وهي

اذ

27

ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا الم من هذا التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا اولى اه قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم اه فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمطلوب رفعه شرط في اثنا النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معه لا يتحقق العلم بالنتيجه مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله فاذا حصل لم يعرف انه المط وايضا فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في المتصور قوله فلا معلوم تصورا او بقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن يلزم الدور قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشي فرع تحققه لان العلم بوقوع شي ظل لو وقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القايلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة على التصديق الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي متوقفة على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر قوله الشبهه السابعه اه فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهه قايلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها بحجر وما بها اما ضروري عندكم او نظري لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للغرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل لجواز التخلف عن النظر فان قالوا الا التخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهه الزام قوله لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلثة الاخيرة اتفاقا قوله عدول عن الظ قيل الباعث في النظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا ثم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدوريته طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلاج مقدور بلا ريبه ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدوريه الحاصله حين التكليف فلا نم العدول ولو سلم فاعتبار المقدوريه في المكلف به بمقتضيه والعدول عن الظ للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب الاخير ظ فان مبنى الرد انه لا مقدوريه في ذلك العدول لتحقق المقدوريه في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر بين حقيقة

عن قريب قوله فالاولى في الجواب الى فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق ه
الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه
مخصوص هو مناط الحكم فاذا اغفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين
على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم تمشيه في الاوليات مطلقا واما ثالثا
فلان الباقي في قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فليتامل قوله انما يلزم
المعتزلة اه لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع ه
فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اورده نظرا الى التقرير
السابق حيث بنى الكلام فيه على نفي التكليف وقد يقال يجوز التكليف بالمحال ايضا انما المجوز هو المعتزلة من الثلثه
على ما سيفصل في الالهيات وهو غيرهما قوله الثامنة لو افاده اه منقوض بافادة الظن المتفق عليها قوله التاسعة لو
افاده الحكم ان يقال فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر قوله وقيل للمعتزلة
ان يتخلصوا اه ويمكن ايضا ان يقولوا نجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمة مبنية بها ان هذا حاصل عن قطعي يقيني ه
وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس ولا نسخ النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر قوله الثانية المهندسون
قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الانكار
بوجوده في الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا قوله لا نتصور الا بالضرورة هذا اما الزامي او حكم ظني
عندهم والا فقد افاد النظر العلم في الالهيات وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيتناقض وايضا قوله
اما لانه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسائط مع انهم قائلون بافادته
في غيرها ما ذكره المص الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو
ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية بالاجماع والاتفاق
سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقائق صفاته ام لا قوله لكنه حقيقته وحقائق صفاته ابدا فاللازم ح عدم جريان النظر في التصور
الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى قوله ثم هذا يلزمكم في الظن ايضا اذ يقولوا التصور بالوجه
يكفي في الظن دون الجزم والفارق ح لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا
يلزم في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا قوله الاول اقرب الاشياء اه ينبغي ان
يقيد والاشياء الغائبة عن الحواس وعدم الالتفات والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات
والمحكمات ثم انه انما تم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من اقربيتها
ادراكها الا يرى ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا طلق
فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما بين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة
من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها

بعيد اللهم الا ان يبني الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم
بانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر ان
لفظ العلم مقحم والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مبادئ
ايضا تامل قوله لزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة ه
قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة
واصحاب الاستدراج فح يلزم الدور ولان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا العلم به تعالى
من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قول المص لزم الدور وكان الشارح تركه لانه يرجع الى العلم
الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكره بيان ملية
واياما كان فالدور لازم قوله فان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقول ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه
بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها
لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه مشاهدة قرائن الاحوال قوله حتى يقولوا لا اله الا الله
قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون
تصديقه عم بكونه عم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور وفح لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم
التوحيد منه وقيل اخذه من حيث انه متلقى منه عم يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به قوله
وطريق الرد عليهم اه وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير
احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله
بالعادة قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لا جراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح
والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان حصول الجهل عقيب النظر
الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع
الامان عن الادلة الصحيحة بجواز ارتفاعه الذي لا يقع عادة فلا محذور قوله وعلى انه تعالى قادر مختار اراد بالاختيار
هنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه
ايضا واراد به في آخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه
على ما عن التحسين والتقبيح قوله وهو دائمي او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار خواطر الغفلة والنوم او الموت
على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم
بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله او اكثري تنزل اي فلا اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناسي
كما اشار اليه في شرح المطالع قوله جعل الفاعل فعلا آخر اراد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل اعم من ان يكون بواسطة
الاول هو المباشر والثاني هو المولد
اولا بها لا نفس التاثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة قوله فقال الاصحاب اه اعترض عليه

قوله لا بد ان العلم عندهم اقول ان كان هذا العدم الغفلة عنه حصنا اصلا فيلزم تحصيل الحاصل لا يتيسر لهم الالزام بالتوليد وايضا
مرجع هذا الى قولهم وايضا وان كان هذا العدم حصوله بعد تذكر النظر بان نسي العقلة عن العلم على حالة الاولى فهو كما يرى اذ من البديهي انه اذا ذهل
عن النظر والنتيجة معا ثم تذكر النظر تذكر النتيجة البتة سواء كان من افعال الله تعالى اولا وسياتي في الفرع الثالث تصريح الشارح بحصول العلم النظري

بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عايدا الى القياس الشرعى كما يشير اليه الشارح **قوله** ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اى
ان لا يبقى واجبة بمعنى ان يكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مفيد لعدم المعرفة اذ تكليف
العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لا يكلف انه لا يتجدد له الايجاب والامر لا ان معلومه يخرج عن
كونه مامورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة
لنا وغيرها صلة الا انا نذكر فتامل **قوله** قياس مركب القياس المركب قياس يستغنى القايس فيه عن اثبات حكم الاصل
لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما منع عليتها او يمنع وجودها فيه والاول
مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول **قوله** لئلا يلزم تحصيل الحاصل هذا انما يظهر فيما
اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة
الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا فتامل **قوله** فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
هذا يدل على ان مراد الامام نفي التولد من فعل العبد لا نفي التولد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم
بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام
غير متولد من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
لكان اظهر **قوله** اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شى والا لزم
المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شى والتقريب ظ
فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه واما عليه **قوله** وانما يصح اذا حذف قيد الابتدا انما اختار
في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتدا بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكرا ولانه
لا يصح مع القول بالامور الثلثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتدا بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه
قادر مختار كما يشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب يتفرع
على قاعدة التحسين والتقبيح ومنع القاعدة يفضى الى القول باستناد بعض الاشيا اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب
بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخرين يستلزم حذف قيد الابتدا ومما ينبغى ان يعلم انه اراد ههناه
بالاستناد ابتدا كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب
الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتدا اى من غير واسطة ايجاد شى اخر بان يكون الله تعالى موجدا
لشى وذلك الشى موجد الاخر فيكون الله تعالى موجد الذلك الاخر بتوسط الشى الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى
هذا يندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتدا بناء على ان معنى الاستناد
ابتدا هو المعنى الاخير ظانا انه في القول بالتوليد **قوله** شرط النظر اما مطلقا فبعد الجوه امران اراد شرط النظر
لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض
للمقدمات والعالم المحل **قوله** وهو العلم بالمط من حيث هو مط قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن

از نظر

ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مط ما غايته الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان
حاصلا لم يكن النظر لتحصيله والتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمط اخر فالمط من حيث هو مط غير معلوم
وهو المط وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا ينافي فيه ما ذكر **قوله** واما العلم به بوجه اخر فيقول
يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ونبهنا فادتنا الى المط وانت
خبير بان هذا لا ينافي على راى من يوجب في الفعل الاختياري تصور فايدة فان النظر فعل اختياري لا بد لفاعله
من تصور وصول الى علم فقد يحقق علم المط بوجه وبالجملة الكلام في النظر المتعارف **قوله** فالجهل المركب به فان قلت
اذا جاز النظر في الدليل الثاني لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يتيقنه
نحو ونه عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو
الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم الجزء وقيل
ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ونبهنا فلا غير خصوصية ما يؤدى اليه
فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد عرفت انه فاسد بما سبق فلينا مل **قوله** بل العلم بوجه
دلالة الدليل ولا يرد ان النتيجة ليست كذلك لان المط لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا
كفى فانها كما تفاد تفاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المط بالاول بان يعرض شبهة فيه **قوله**
فليس شرطا هذا اذا كان المط العلم واما اذا كان المط الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط
وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المط واقوى منه حاصلا **قوله** الثاني ان يكون
النظر في الدليل قيل اشتراط الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره هين **قوله** اما اصحابنا
فلهم مسلكان الاول ما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات
وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل
به هو اتفاق علماء عصر على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفى وفيه ما فيه **قوله** واجب اجماعا منا ومن المعتزلة
فان قلت الثمامية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف يتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة
الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد
ولهذا قالوا المعرفة متولدة من النظر كما سيجى في خاتمة الكتاب **قوله** نحو قوله تعالى قل انظروا الاية فان قلت المفهوم
منه وجوب النظر في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الاية ايجاب التفكر
في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرح به **قوله** غير قطعي الدلالة لو ضم اليه قوله او المدلول
لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزمة للظنية
في نفس الدلالة ولا غير ظ **قوله** ولان العلم اه وايضا الخطاب يخص الرسول عم ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز
حصوله بالتقليد كما هو الظ دراية فنقول وذلك قد يحصل اه ظ وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به

ثم عنهم بخروجه عن تعريف العلم بالثابت لا الجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوى واما حمل الظن
على ما يقابل اليقين فلغلط الغالب آب عنه كما هو الظ قوله وليس امكانهما باعتبار كونهما ضرورية والا لما صح قوله
وهى لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية يستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا
كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى اه فقد يعترض عليه
بان الشرطية ليست بديهية ولا مبرهن عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد
شخص من الاشخاص يحل فان قلت لو كان ضروريا لوجد نا غنى ايضا قلت الضرورى قد يتوقف على شئ لا يحصل للبعض
وان جاز حصوله قوله وفيها بلا معلم فيه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعلم فتفرع امكانها على افادة
النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ثم لا نقال المدعى ان المعرفة بلا تعليم واجب فح يظهر التوقف لانا نقول سياق
الكلام يابا ه اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن تعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم
اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا بالعدم واما ثانيا فلان قوله فى جواب الاشكال السابع كل ذلك يحتاج الى معونة
النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه قوله وجواز كذبه جواز الكذب وكذا جواز الرجوع معتبر
بالنسبة الى الناقل اى معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض اعنى ثبوت
الاجماع فى نفسه كالظن قوله منقوض بما علم هذا جواب عن رد الامكان ايضا ثم انه جواب تحقيقى لا الزامى فلا يبعد
ان يقال صورة النقض غير مسلمة عند المانع كالظن قوله ولان انضمام الخطاء اه اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين
التعليل الاول اعنى قوله لجوازه اه ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعى وكل واحد مطلقا والثانى على
عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد فى مثل كل انسان تسعه هذه الدار ولهذا يظهر وجه ضم الشارح
قوله واما احتمال انضمام الخطاء اه فتامل قوله يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية للدلايل فى حكم النظر فصح ذكر
النظر قوله كما قال الاعرابى اه قول الاعرابى امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به فمنع المكابرة
بعد نعم قوله فى السوال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا فى محل المنع ايضا فتامل قوله او التصفية اه سياق كلامه يدل
على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهى التى يكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا
يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية
الى جناب ذى الجلال كما يدل عليه تقريره واعلم ان الصوفية مجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة
سواء حصلت من نظر او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع فى الوصول الا بعد احكام الظ فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة
بالتصفية للدور الظ اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر قوله الى معونة النظر
فان القايل بالتعليم اه قد اشرنا فى الاشكال الاول الى ما فى هذا الجواب وما ذكره هناك من الدافع قوله والا لما علم تقدير
ثبوته لا بالا من صاحبه اه قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبداهة فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبداهة
بعد رعاية شرايطه كال التوجه ان الحاصل علم فايض من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة

بالنظر

بالنظر او لجواز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المرعية شرايط كمالها بداهة وحدسا فليتامل قوله فان التعلم والالهام من
فعل الغير فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور ومع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الكامل
ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعلم لزوم عادى كما هو مذهب الاشعرى فى النظر وهذا القدر يكفى فى
ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم جريانه للجميع بمدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو فى
حكم ما لا يكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم لخاصية فى نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها
واما التعليم فالقايلون به اعنى الملاحدة يدعون اختصاصه فى جماعة مخصوصة فامرهم فى غاية الاشكال قوله ولا وجوب
الشك لتعاقب سيجى ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعى الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم
ان ليس المراد اتفاق غير ابى هاشم انما قال اتفاقا بناء على انه مقتضى القاعدة على ما سيجى بما ذكرنا الاتفاق الضمنى محقق قوله
قلنا المعرفة غير مقدورة اه قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم مما ذكره المص
وهو ان لا يكون موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا
يصح ان تقع كبرى فى الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر
سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح
هنا يدل على ان الرد الذى ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضى عنده قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركهما مع
كونهما واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى
وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها
اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتامل قوله
ولك ان تحمل عبارة الكتاب قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بان يجعل مع عدم المقدمة
ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ المحال ان يجب الشئ ويجب عدم المقدمة كما فى قولك خرج زيد مع عمرو واجيب
بان قوله لا مع عدم التكليف بها يدفع هذا التوجيه اذ المعنى ح ليس المحال ان يجب الشئ ويجب عدم التكليف بالمقدمة
ولا تقريب له ههنا قوله ولو قدم الاشكال التاسع اه لان المساق على التنزل والتسليم لمقتضاه ان يقول سلمنا ان
المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نم الكلية التى عليها مدار
الاستدلال لا نتقاضها بعدم المعرفة والشك قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البنا فان قلت النظر حركة نفسانية
غير ظاهرة وليس الكلام فى المباحثة فلعل الصحابة رضى الله عنهم لصفاء قرايحهم اصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش
عن الاخر حتى ينقل البنا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم
الدين مع اكثر عددا من حصى البطحاء قوله لما ورد فى الحديث وهو انه قال عم اه قيل خبر احاد لا يعارض ما ذكر من
القطع قوله لزمه ان يسلم اه لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزمانى قوله قلنا ذلك النهى الخ
فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بان نهى الرسول عم اصحابه عن الكلام فى القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك

قوله اقتراس الثلاثة بعض التالكافي قول الشاعر ان الذين ترونهم اخوانكم يشفي غليل صدورهم ان تصرعوا وحقق امثاله في التفاسير في سورة الصافات في قوله تعالى فانظر ماذا ترى على قراءة ضم التاء وفتح الراء فتامل

اللهم الا ان يكون بينهم من يتبا فوه كابن ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهاهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد قوله والنظر غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى قوله ولا شك ان دينهم بطريق التقليد مع بطلان الادلة لابد لنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا الطريقة فيجوز ان يكون الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعاجز هو التقليد فلا استدلال فيه قوله ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتاويل فلا يعارض القواطع العقلية قوله جوز ان يكون له صانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد لاول ما سمع من النبي تقليدا او شبهه بان يمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوز (اي نفي الصانع) ونظر واخطا فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه قوله فلا نم انه يرتفع فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المفيد وربا لا اتفاق مندفع الخوف بالاتيان به واما ان لم ياتيه فقد اخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينهى عن المعرفة بالنظر لاداه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الادا الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة قوله مطلقا دنيويا كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون المراد ما كنا معذبين في الدنيا لقرينة ما بعد الاية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام معهم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي ايضا لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت قوله ولا شبهة في ان العقلاء يحسن المقدمة مما لابد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب بنفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح رح ومحصوله اشارة الى ما قال ان ما ذكر المصنف ليس بتام من غير عناية قوله حين يامره النبي عم بالنظر في معجزته قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة وكثير من الصحابة كانوا اذا راوا المعجزة امنوا بالله تعالى من غير احتياج الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني على ما ترتب عند المشاهد من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوي والقدير واظهاره ههنا لعدما لم يجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهد قوله اي من القضايا التي قياساتها معها هذه القضايا لا تحتاج الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصل قياساتها معها فعل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات تنساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عم اه فلا يرد ان مجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح رح مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه قوله او نظريا قريبا من الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظ يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض والى ان الفطري المذكور اعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الاوجه فالامر الظاهر قوله ولا يأثم بتركه قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي ايضا

لدفع

لدفع الخوف وفيه تامل قوله الوجه الثاني الحل اه لو فرض ان يقول المكلف لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الاخر لم يتجه هذا الحل بل الظاهر ان يقول لا انظر ما لم اصدق فبطل قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول يلزم فكم من واجب لا يقدر فيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا نم الزام الشارح لانه يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بان الجهل ليس لعذر انما يكون في دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد قوله انما يتم في السبب المستلزم والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وهذا التوزيع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط فالمط من حيث هو مط ينبغي ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة الاسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة بان قلت القصد جزء من السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصدي الاصلي وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان تدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر قوله وان امكن توجيهه اشار الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد اخر قوله والنظر عند من جعل المراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب اخر فلذا عد النظر مع كونه وسيلة الى المعرفة (التي هي ليست بواجبة لعدم كونها مقدورة) قوله بل واجب الحصول فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما تعلق به الوجوب بالذات قوله فهو القصد سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور وعلى هذا التقدير يرجح وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقل عن الامام عقيبه قوله فان جزمت به كان جهلا قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد بحث على جوابه فيما سبق قوله وان جزم بنقيضه كان مانعا قيل عليه النظر الاخر للتاييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التاييد فظن فاصاب والحاصل ان معه الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتامل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم اه قد يدفع بان المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي رح في تفسير الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه

قوله واما المعرفة ... قيل هذا جواب سؤال مقدر وكانه قيل سلمنا ان القصد لا يقتضي زمانا سابقا لكن لا شك ان المعرفة تقتضيه فيلزم لان نقول ان قلنا الواجب اولا المعرفة امكنه زمان يصح فيه المعرفة الح فلم حصل الفرع النظر دون المعرفة مع ان الاكثرين على ان الواجب الاول هو المعرفة على ما مر في اول هذا المقصد السابق واجيب بان الشروع فيهما الح يعني لما كان التفصيل فيهما راجعا الى التفصيل في النظر حصل الفرع بالنظر لا بالمعرفة فتامل

بقوله ما لم يه من علم قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا قبل مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما تمكن من تحصيله وايضا ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كانت مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد به الشرع ام لا على ما سيعلم قوله والاشبه جبير اعتراض ان كان قوله الآمدي والحق توجيها لقول ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعدها وله يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام النظر قوله سعيد شك قيل فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده هو بالشك ما يتناول الاولين على ما اشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه قوله ظ البطلان ظهور بطلانه يويد عدم كونه مختار الامام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا قوله فان قلت اذا لم نعتقدها اه فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات نفسها فيقول ولا التصديق علميا لا يصح قلت عدم اللزوم مم فان الجازم بجازم بالحقية البتة قوله وبالجملة ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه الخ ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث واجيب بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظ فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط قوله وفيه بحث لان قولنا قد يجاب عن البحث بان النتيجة هي ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث وليس مقصود المجيب الا ذاك قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الخ فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء وجه قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق او رد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المط بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا اخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيبه بخصوص مستدع لنظر اخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى قوله فاذا فرض الاتحاد اه كقولنا كل اب وكل ب ح ينتج من الاول كل اح واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ح ا ثم لا يعنى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة قوله اذ لا حاجة بنا اه فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب

غفلته

غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين قوله وقال اخرون لا يجب ذلك بل قد يدل اه فان قلت ظاهر من الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصور واخر الكلام من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا تم دلالته على عدم جعل المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل صفة للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لا تغايره بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوصل والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد او الاستغراق والمراد الصفة اللازمة فبمجرد البناء على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية في الالهيات وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقوله الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل اشارة الى استدلال تسليمي على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث في لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى الاستدلال منعى من وجه نعم لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه قوله ليس غير العالم مبني على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان من نفيا والا لا يكون داخلا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلم توصف بالمغايرة اصطلاحا ولا تدخل في العالم قطعا قوله بل الاشبه ان يكون فرعا انما قال الاشبه لان ما من اتفاق من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامي لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذه المعاني حكم بالاشبه ولم يقطع بالفرعية قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل اي فيما نتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد ان هذا المخالف لما صرح به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل قوله داخل في وجود ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافة سابقا ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى بل في نفس ما سوى الله تعالى عز وجل قوله واجاب بان وجه الدلالة اعترض عليه بان المغايرة عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا موجودا في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بانه امر اعتباري قوله المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر ومقام ان النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر ماخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا اخر مباحثه عنه

قوله وقد يختص الدليل ايضا مع التخصيص الاول الخ انما قال مع الوعدم كفايه قوله ايضا لانه لا يقتضي اجتماع التخصيص معا مع ان هو المراد ههنا اد الاستدلال من المعلول على العلة لا يسمى برهانا انيا ما لم يفد القطع والدوس وكذا عكسه لا يسمى تعليليا وربما نا لمبا ما لم يفد القطع والتعيين كما نقد الاجماع غير مصرح به في شرح المقاصد فلا تغفل

وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة قوله لان العاسد لا يستلزم المط يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المط وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التقصي فلا تغفل قوله وح يلزم تناوله اي حين اراد بالنظر فيه ما ذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح للمقام والحق ان تغير الاسلوب حيث لم يقل وتناول ايضا المقدمات اه كما قال وتناول ايضا التصورات اباء الى بعد ذلك التناول وكان السر في ذلك ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير ماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيهما ليس جزا صوريا بخلاف المقدمات قوله ومنه ناقص غيره عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه غير المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غايه ما لزم ان قوله غيره عن بعض ما يغايره مع كونه في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتامل فانه دقيق على ان قوله غيره اه صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص غيره عن كل ما يغاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد بهذا فالصا واه شرط للمعرف التام يا باه وقد يقال يحمل على بعد ان يراد المغاير بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما تميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض اخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اد لا يستقيم المقابلة ح فان الرسم التام ايضا مميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتامل قوله وابد ذلك اه اشارة الى ان التعريف بما يعم الشي يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع ما بيد انه الا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدايرة مثلا واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد تصوره بوجه ممتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المط وهي الارادة موقوفة على تصوره بوجه ممتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان يمتاز المط التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه ممتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صوره انما يتاتى بالنسبة الى من علم ان الدايرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدايرة او عينها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصوره بوجه مخصوص ممتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه فليتامل قوله ولا بد من تمييزه به في العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد فيحمل على الاعم الاغلب وقيل المراد في شان المعرف قوله فان كان ذاتيا يسمى حدا اي كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله وان لا يسمى رسما على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام قوله والعرض العام عند من يجوز اخذه في الحد المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص

على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق كما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الحدي فلو ضم شي آخر اولى بذلك نعم في كلامه بحث وهو انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام قوله اذ لم يقع اجزا الشي فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزا للشي مع انه يحد به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من اجزائه قوله الاسم كزيد المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان قوله كان ذلك حدا له اسميا والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح ايضا في حواشي المطالع فالقول بان طلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المط بما الشارحة الاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المط بما الشارحة نوع خصوص لمفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقيل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسال عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص قوله وكان خرط القتاد دونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله وهو محفوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة اي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوي الضمنية والا فالاصطلاحان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المط قوله فان سلم الحد الثاني اي ان سلم حديته بطل حده اذ لا يكون لشي واحد حدان وان لم يسلمها لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين انما التغاير بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية وصدق الاخر صدقا عرضيا قوله اذ ليس للحد التام جز خارج الخ قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جز للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف هذا ليس بشي والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشي نفسه ولا يعقل انفكاك الشي عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جز غير الجنس والفصل يلزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشي عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان من الثلاثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شي فيحتاج الى تغييرها فتطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم قوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردى من المشترك اذ المجازية بلا قرينة صارفة

قوله يسمى قياسا مقسما قد مر قبيل تسعة وعشرين ورقا تعريفه وانه على صيغة المفعول ووجه التسمية فتامل

عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود فيقع الجهل وذكر في حواشي
المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى من الغريبة الوحشية وبين كلامه مخالفة ظاهرة لانه قال
عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعين المراد
فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الثاني
لوجود التضاد فيه على فرضنا هذا
الاخير للتوفيق بين كتابيه لا انا نقول لا يطرح كون المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها هو المجازية
التي حكم اولا بكون المشترك اردى منها فتامل قوله لانك اذا قلت قوله من قضايا ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من
قضايا ذكرت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع لتبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من
الجمع بينهما قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كلما يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا يفيد الا الظن كما يقال كل حيوان اذا طبيخ [illegible] الحلية قبل العلم بالتخلف في
صورة معينة واما بعد العلم بالتخلف فلا لان يستثنى تلك الصورة فيصلح ان يكون حجة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة
غيرها ايضا الا ان يتحقق استقراء غير تلك المعينة بأسره قوله وان لم يدخلا تحت ثالث فيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم
يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الاخر منعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الاخر دخلا تحت ثالث
وكانا جزئيين اضافيين ولا شك ان التعدي ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد قال القياس
العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعد اصلا لم لا يجوز
ان يندرج احدهما تحت الاخر كما في كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان
يكون احدهما اعم من الاخر حتى لا يتحقق الا الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور لجواز تساوي الجزئيين الاضافيين
وتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم آخر
غير الثلثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فتامل قوله قلت المقصود انا انبتناه اه وبهذا
التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي
على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي
لان الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان في قولنا كل عدد يعده الواحد
اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول
هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت
والكلية قوله واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه قيل ما تقرر بين المحققين من ان الاستثنائي عائد في الحقيقة الى الاقتراني
بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل الى الضرب الاول منه يحقق الاشتمال
المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا قوله اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل

فالاول

34

فالاول كالمركب من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فهـ ز فكلما كان ا ب فهـ ز والثاني كالمركب من المنفصلات
والحمليات نحو كل ا اما ب او ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وانما امر بالتامل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما بطلب
الاستلزام او الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولا قصنا ما ذكره نوع ملاحظة فلا يخفى على القاصرين
قوله وهو العمدة لافادته اليقين اه قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل رجعان اليه مطلقا اما ما
يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني قوله فقد اشار الى كلية كبرى
الشكل الاول وايجاب صغراه في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم
صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرى اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان
الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر
الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان اشتراط الكلية لافادة اليقين
لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة
تستلزم [illegible] فينبغي ان تصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضي ان يسلب
صلاحية الكبرى [illegible] للشكل الاول عن السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كان
مقدماتها ولا يصلح سلب صلاحية الصغرى [illegible] او الكبرى [illegible] من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال
الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة والسالبة
المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافق موضوع الكبرى
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة
المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الاخر وهذا قول الخونجي والارموي
اولا ثم رجع الارموي وبنى رجوعه على ما بنى واجاب الجد عن مبناه في فصول البدائع فمن اراد التفصيل
فليطلب ثمه قوله واما الضابط فيما ينتج السلب فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب
الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكر ضروبهما بتمامها وابعدها عنه
هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الثاني
تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها قوله اي اللزوم بين شيئين انما فسر الملازمة باللزوم
ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس مخالفا للغة اذ قد تجيء
المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر قوله وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان [illegible] الطريقين لا يخرجان عما
من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني قياس فقهي اي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان
باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا ممتازا عما عداهما عدا طريقين آخرين قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة
اي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالنظر وانما النظري الى الضروري

لا يصح القول بحصول بداهته لا ابتداء ولا انتهاء كما لا يخفى وهو ظ لا يخفى قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة فان
قلت يخرج من البحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان قوله انتفت الضروريات اذ كل
ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضروريا ضروريا
فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات بامرها فان قلت المفهوم مما
ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل
وح نجد ان خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل
على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ح ثبوته فينتفي نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا
يتاتى فيه نقل ادلة المثبت وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى فيه حصر وجوه الادلة ثم
نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلاف وجودها ووجوه ادلة رؤيتها مع سلامة الآلات
وحصول الشرايط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات بامرها انما يلزم
اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين
اعم مما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم
ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل
على النفي الا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل قوله يعني ان غير المتناهي في كلام المص
بهذا السياق تعرض الجواب ولان اثبات ان ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان قوله والا لزم علم العوام اه فان قلت
المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور
اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظ قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه
بحث لانه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها كما قررناه
انفا ولا يكفي عدم الشعور بالدلايل بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شي ولم يتحقق انتفاؤه
الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشي علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله في نفس
الامر وهذا الابطال لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والا
لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك ان تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد
قد يكون ناشيا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم
له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الدليل ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد
الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لا احتمال العلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح
ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الى العلم بالدليل علما وهو ظ البطلان للزوم نفي الصانع
ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا الزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان

العالم جهلا بل يكون اعتقاده

جهله

جهليه احد الاعتقادين لا على التعيين بنا على ان المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بانه نتيجة الطريق
الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه قوله وفي نهاية العقول فان قلت عبارة المص صالحة
لان يحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم رجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في
رد الشق الثاني من شقي الترديد والملايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى قوله لا يتوقف
على مبني المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات
ونحوها على ما يجي قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين اه فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من
ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا فعلى
كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير
صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم قوله اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه بحث اما
اولا فلانا لا نم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى ح لان لامتناع ما لا يتناهى ادلة مقررة في موضعه
كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي
مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل انما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فح يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع
واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيده لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله العالم الدليل عليه
وفي الكل مما لم نغب ولا نثبت قوله بل الدليل القاطع قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل بينا مع جريان الشبهة فيه قوله
لظهوره اذ العدم اصلي قوله والعكس هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس
حكم سلبي ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا
فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف وهو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك وتلازمه كلما عدم المشترك عدم الحكم
فما في الشرح تعبير باللازم قوله وليس شي من هذين المدارين علة لدايره لان العلة في اصطلاحهم ما يوثر في
الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام
المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وسيجي الاشارة الى هذا المعنى قوله قلت وليس الاستدلال بالدوران
وحده قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشي على ما له صلوح
العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند
وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية
عندنا ما لم نعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتامل قوله
دعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بغير
المدار لا يستلزم العلم بالداير فلا يكون علة له فاما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده
يقتضي العلم بالداير فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي

كان قبل ما وجه عليه الشارح قياس الطرد للنفي كالاثبات وبالعكس قياس العكس اما في الاثبات والنفي كما في الطرد

العلم به العلم لشيء اخر فهو علة لذلك الاخر لان كل علة لشيء تقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده
في قوله العلم بالمدار وحده تقتضي العلم بالدائر حال من ضمير تقتضي والاقتضا اذا كان مختصا بالمدار يلزم ان لا
يعلم الدائر عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يقتضي كلا جزئي المدعى المركب ويوجب تعريج قوله فيكون علة
مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتامل قوله الرابع المقارن
الخفي ان المطلوب هاهنا نفي كون المقارن موثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ولكن الغرض بالتكلف فليتامل
قوله وثانيها السبر تعالى سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا اي بيننا
وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات قوله
والعلية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل سيرده في الالهيات بان وجوبها له بمعنى امتناع خلو الذات
عنها لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض هاهنا مجرد نقل كلامهم قوله بحسب كل وقت يتعلق الح
يمكن ان يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله اذ ليس عدد اولى من عدد وفي قوله فيلزم
وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدورية لاحدهما بالايجاد وللاخر بالاعادة وفي استحالته منع قوله
فيلزم بطلان التفاوت قيل لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم قوله واعلم ان عد الالزامات الخ
اذ الالزامات لا تزيد على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل على زعمه عليا
قياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من
القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه
في زعمه معترف بحكم الاصل وبعلته التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات عليه تلك العلة بطريق اخر
فكان اعتراف الخصم بعليه علة حكم الاصل ولو في زعم المتمسك طريقا ثانيا في اثبات عليه علة القياس فقول الخصم
ما زعمت من تعيين الحكم وعلته عندي غير واقع بل ان تعيين الحكم فبغير تلك العلة وان تعيين الحكم ولغير ذلك الحكم واما
تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي
اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد عقبه الخصم بالانكار
احدهما هذا واث لعد ما علمت خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل قوله في المقدمات اي القضايا الخ انما
اخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس اولى انسب لما سبق بيانه في المرصد السادس من ان المعتمد
بحث الصورة ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدا محذوف اي وهي على قسمين فان
قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع
الكل والجزء معا والقضايا اجزاء الطريق ثم المراد باستعمال القطع في الادلة القطعية ان شانه ذلك لانه لا يستعمل
الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس واعتقاد انه لا يمكن الا ان يكون كذا لا خفا في خروج
التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا

واما

36

واما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره هاهنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس
فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتامل قوله والمراد ان القطعية اي المراد
بالقطعي المعنى الاعم المتناول للنظري قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج هكذا في اكثر النسخ والاوجه في العبارة
نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله وتسمى وجدانيات اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص
بالعقلاء بل توجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات
من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد
ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال لعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود
من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها ما نجده بنفوسنا ادلا دخل للحس فيه
الا انه عد منها تغليبا قوله واما الحكم بان كل نار حارة وقد يقال هي من القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها
عليها قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها
اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا اسهال مرة بعد اخرى
او اكثر يا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارة او برودة او نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال
معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان ينشا من السقمونيا نفسه بل من شيء اخر اتفق تحققه مع
الشرب قوله الخامس الحدسيات وقد يكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل
نقيضها والعقل يجوز في مثاله المشهور ان يكون نور القمر من امر يعد ور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد
قوله ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصنعة
المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة
مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم
نادرا اتفاقا مما لا شبهة في جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكر هاهنا
هو الحدسيات العامة وقد يوجد على اطلاقها حيث بينا والحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقرب به والى هذا ينظر
قول الرازي في شرح الرسالة فان لا يحتاج الى تكرار المشاهدة قوله مدارك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث
لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبي قولنا
محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان
بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن
الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق والاطلاق فهم
ايضا خطا لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس له بمحب قوله ثم المشاهدات اي نوع منها فقط وهو
الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع اخر منها وليست عمدة اصلا كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

ثم شرط المشاركة لابد في المشاهدات ايضا على مامر في ذكر المرصد فيسل لعل عدم ذكره بهذا لان معظم المشاهدات
مثل وجود السما والارض وغير ذلك مما ينبني عليه المسايل الكلامية مشتركة بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك
على ما بين كلاميه في ذكر المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر قوله لاحتياجها الى تكرر المشاهدة منع الاحتياج اليها
في بعض الحدسيات قد سلف فلعل المراد احتياجها فيما قبل لذلك قوله كقولنا الاله واحد فان قلت سياق كلامه يدل على
ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها واما
اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم المراد
بالظنية مهنا ما يقابل اليقين على ما سبق بهذا الاصطلاح يشمل المجزومات الخالية عن اليقين قوله اما المصلحة عامة
الكخروج لطائف الاراء على الوحدانية كما في المثال المذكور اعني لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتامل قوله
نفي عدد غير متناه اي سوا كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله اي
عدد كان والقرينة على ما ذكرنا قوله ليتعين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد ان يقال
لا حاجة بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعين الواحد فالظاهر ان يقول نفي عدد اي تعدد او نفي عدد متناه قوله
هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر قوله وعلمه امر
واجب يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان
هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المط وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى
وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة قوله كان الواحد مثلا له فيه بحث لان مجموع
النفس الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم قوله واذ يلزم منهم الحر عطف من حيث
المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه انه في قوة قولنا وهذا الاستدلال باطل لانه لزمه نفي الواحد ولانه يلزمهم
صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فمعقول من حيث المعنى ايضا قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ
فان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظ والا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية
بطريق آخر وهو ان ما امتنع للقاطع اصلا اولى بالعدم قوله تارك المامور به عاص اي امر اصطلاحا وانما قيدنا بهذا
لان المندوب مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص قوله هذا تارك المامور به انما اطلق العقلي على هذه
المقدمة مع انها مستندة الى الحس بنا على ان المراد بالعقلي مهنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي قوله وتارك
المامور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان
في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن
الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الى الاول عده صاحب المقاصد قولنا كل واجب
فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عده الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية
عن المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغى الحمل اذ يكون المودى تارك المامور تارك المامور به اللهم الا ان

بعض

37

المحذورين قوله واما ان تقدمها عليها بالوجود فهم قيل عليه اذا جوز ان يوثر ما هيته بعد قبل الوجود
وجود نفسها جاز ان يوثر قبل وجودها في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر
الواجب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف
ما اذا كان سببا لوجود نفسه قوله قابلة للوجود عندكم اه فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل ولا نم تعتبر الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة له في الخارج ولا نم ذلك وانما يكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود
اخر كذا في المحاكمات فتامل قوله وكلامنا فيها اي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا
خارجا الا ان اتصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودة في الخارج يحتاج الى الفاعل الخارجي
قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا
خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها
تحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القايل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو
اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتامل قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الحيثية على هذا التوجيه
ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المص فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التاخر اقرب على هذا التوجيه
من كونها نفس التقدم كما لا يخفى قوله اجاب الحكماء اه قد سبق الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نم ان المفيد لوجود
نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة مهنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع
تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره فان بداهة
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير وح مهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع
قوله بلا اعتبار وجود وعدم اي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لامتنع اه
فان قلت يجوز ان يتقومه باعتبار واحد من الامرين الوجود او العدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد
في احدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان المتقوم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود
بالمنع قوله بل كانت باقي العدم من حيث هي هي ايضا اي مثل الماهية الواجبية او مثل الماخوذ مع الوجود
قوله فلا نم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول مهنا القبول الحقيقي
الذي يقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي قوله فانه نفس التعقل والتصور المراد بالتعقل والتصور
مهنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان
التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني قوله على وجه لا شك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد
بقوله على وجه لا شك فيه لاقتضا سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة قوله وايضا فالما
تغيير للدليل بعد التسليم قوله اذا لم يكن معقولا لا صراه قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت

(margin note) علوم المبادي العالية

(margin note) ادراك الفلك جميع الجزئيات

وجود مغاير لوجودات عينية وامالة في انفسنا فلا لجواز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفات نفوسنا
اليها هناك كافيا في الحكم عليها وح يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني بمجرد فرض
المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم
المبادي العالية بالاشيا علما حضوريا واليه يميل كلام المص في اخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا
كان علمها بها حضوريا لا يكون معلوميتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس
المعلوم حاضرا عند العالم غير غايب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيد انهم جعلوا
علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا فلو استلزم الوجود الذهني للزم ان يكون
جميع الاشيا ثابتا في ذات الباري تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم التكثر في ذاته واكثر الفلاسفة لا يقولون
به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي لكنه فتلك المبادي لا تعلم
الجزئيات المتشكلة المحتاج في الادراك الى الالات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم يتعقلها ايضا
خلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات
المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في الخارجي ايضا كما سيذكره الشارح فلا تفاوت
بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي وان ورد على دليل كل منهما انه لا
يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات المادية
الا ان النفس الكلي المتعلقة بالفلك التاسع مثلا تدرك جميع الكليات بالذات وتدرك ايضا جميع الجزئيات
بالانطباع في آلتها التي هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث اخر وهو ان من يقول ان الوجود
عين الماهية يقول الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى
لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود
الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية فتامل قوله اذ
يتوجه عليه انا لا نم اه اي لا نم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق والحاصل صور الماهيات
لا انفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فح لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر قوله
لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها والتمسك بعدم القايل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع انه
المسايل من المطالب التي يطلب فيها اليقين قوله لما افاد حمله عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد
موجود ح انه ليس بمرتفع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول
بان نسبة الشي الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا مر كما لا اذ
فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات انه فاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة
الشي الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فايدة في اعتبار المغاير

بين الشي

(margin note) قوله اذ لو كان جزا الماهية الموجودة فيه قيل لا حاجة بنا الى الفصول اذ يكفي ان يقال لو كان جزا لها لكان موجودا اذ جزء الموجود موجود فيكون الوجود جزا من الوجود ... وح لا يكون الجواب الاتي جوابا اذ لا يجوز كون الجنس عرضا عاما لفصله قلنا

38

بين الشي ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة
كما في كون شي نوع شي وامثاله والنسبة بين الشي ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح
فضلا عن الافادة قوله الرابع انه اه لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذ لو كان
الخ فان قلت هل الجواز الاستدلال على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود
البتة قلت لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات ذهنية
ينتزعها العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر قوله فلها فصول اخر لم يقل او
اجزا محمولة اكتفاء بذكره سابقا قوله لا بد من الانتهاء الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض
جنسية الوجود للموجودات قلت المراد ان هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة قوله فلا يكون جزء الجوهر
قد يمنع ذلك لتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه
زايد في الكل قوله والتحقيق ان هذه الوجوه اه اما غير الوجه الاول فظ واما الوجه الاول فعقلا لانه يقال الاب مثلا
ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون الا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق
ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءها لما كان كذلك فيفيد
التغاير بين الذاتين فتامل قوله حتى يمكن قيامها به اه اي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق
هوية القايم بل يقتضي هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما اه قيل لا يتفرع هذا على اتحاد
الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد اعمى وصرح كلام المص يدل
على ادعا اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه
قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المص يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق
بانتفاء تمايز الهويتين بنا على استلزام المحذورات او انه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى
اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الناظر وعلى
الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد
الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتامل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
فيه بحث لان الاتحاد في الوجود دليل حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزء الحقيقي على الكل كما جاز العكس
اذ الاتحاد من الطرفين مع انه لا يقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يحصر موانع الحمل ويبين انتفاها ههنا
قوله وايضا لم يكن لاحد شك اه قيل لم لا يجوز ان يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين قوله ولا يذهب عليك اه اعتراض
على المص بان ما ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه قوله راجع الى الوجود الذهني قيل فيه
نظر لانه لا نزاع للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة
بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل حصول شي في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الحال فلا يتجه

(margin note) اي خلاصة عليه هو ان الـ

(margin note) قايله شارح المقاصد

(margin note) اي لا تصير موجها ولا نقيا قاله لـ

لهم بجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر غاية الامر انهم لا يقولوا بان الوجود زايد في الفعل بل يقولوا زايد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زايد على الماهية ذهنا بالمعنى الاول قوله زايد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج اليه المبدأ لا يكون مبدأ الكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدئية قلت الماهية على تقدمها على الوجود لا تكون موجودة فاذن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهية على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ الممكنات على ان الزيادة بحسب العقل كما ضعفه الشارح في حواشي التجريد فليس في الخارج الا شي واحد هو مبدأ الممكنات فتامل قوله مجردة عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والعروض لها قوله او عدمها اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة قوله اي بشرط يمكن اجتماعه اه هذا تفسير للشرط المذكور على التنجيس وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لا نم الامكان لجواز ان يكون مشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت اذا كان الوجود المطلق زايدا قايما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص ذاته لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق فيلزم تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشي على نفسه ولا وجوده بالوجودين قوله واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان اه معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له قوله فان الوجود مقول بالتشكيك اه قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة اثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد جعل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت وجعل كثرة الاثار وكمالها دليلا على الشدة وقد نوقش في التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتامل قوله فيكون عارضا لها قيل لا احتياج هاهنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك يجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتامل قوله كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ضعفه على ما ضعفه في حواشي التجريد قال في المحاكمات وللقايل ان يقول لا نم ان الماهية وجزءها لا تتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزءها في بعض الافراد اقدم واولى من حصولها في بعض ولم يقم برهان على ابطاله واقوى ما قيل

بضمان

39

فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان قوله واقول اذا كانت الوجودات لا قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمص مبني على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المص اذ لا يلزم بهذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القايل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا اه لا يناسب مذهب الحكيم كما حققت نعم قوله في تقرير الاعتراض الاول فالاشيا التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه بلشه اشيا قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الموجود قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده وليس بمحقق عندهم وانما المحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لا لان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الموجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع له ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ في مفتتح رسالة الفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدوا لها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان تعرف اولا حتى يستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الاخص من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء واجب الوجود اعني بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي لا ثالث لهما وان الشي الاول هو الممكن لا ان احد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج قوله والصواب ان يقال اه سيجي ان الوجوب يطلق على ثلثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضاؤه لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المص ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب مرادهم ان ذات الباري عز اسمه وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولسا كان دفع هذا الرد ظ لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا



40

احكامها وبصدد اثارها المراد باحكام النار واثارها ما يختص بها فاندفع ما يقال
الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود
الظلي مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الذهني
كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات
كثيرة لا تعد فلا يعد في العرف من خواص واحد منها واما ما ذكر من لوازم الماهية فجميعها لا يترتب الا على الوجود
الخارجي قوله كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والغيري او اعم مما بعده اعني اجتماع النقيضين والعدم ويمكن
ان يكون معنى الاطلاق التمحض في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع
النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى قوله والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان تقييد العدم
بالمقابل للوجود بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب السلب هو الثبوت بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة
والكثرة فليس العدم مطلقا مما لا وجود له في الخارج البتة واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كبير فائدة فليتأمل
قوله لغرض هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد والمالم يتوقف الدليل على هذا التقييد بل تم بدونه لم يحكم
بالمصادرة بل اللغوية قوله باحكام ثبوتية المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سيذكره بناء على ان الحكم
بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان اشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية
الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا للحكم والقضية
الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بامكان الاحكام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق
ما ذكرته لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بان
المراد به ههنا ما يليه احد الطرفين وهو امر ثبوتي قوله اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته اه اعترض عليه بانا
لا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم الممتنع
في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب انه
ان اندرج في هذا الفرض عدم المبادي العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على ان المحال ذاتيا
كان او غيريا جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز ان يكون
ثبوته في واحد من المبادي بوجود ظلي اذ الغرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي
سواء اخترعها الذهن او لاحظها من موضع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعي ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم اطبق جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت
اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها
في الذهن ان سلم الوجود الذهني فالامكان وجودها فيه اي يساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت

موجود بين افراد الوجود من ما عين الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض عن
هذا الدفع بانه يجوز ان يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص [illegible]
[illegible]

بحث الوجود الذهني

قوله وما استدل به ارسطو الى يحتمل ان يكون هذا ما سبق انفا من ان الحكما اتفقوا على ان الطبيعة النوعية ... فما يقع على الاخر
ملاحظة لوازمه الى قوله وبه ابطلوا المثل المجرده وان يكون ما سيأتي من ان الماهية المجرده غير ...

قبل وجودها في الذهن لوجودها قبل تعقله بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته للعدم ولو سلم ان الوجود ه
موجود فاذا اتصف هو في الامر بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا بمساواته للوجود والا لحق
احد المتضايفين الحقيقيين بدون الاخر وهذا ظاهر ضرورة وايضا كما انه ليس لهذا العدم وجود اصلا قوله وموجودا في الجمله
اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال
عما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد
الوجودين ولا يصدق قوله لوضح بهذا الاتصف قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة او معدوليه القضية وافتضاوها
وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فتكون ه
موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا تقتضي ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود
الذهني بل باعتبار حمل لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر قوله قلنا مفهوم المعدوم المطلق اه قال الاستاذ المحقق
هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير
كون المحكوم عليه هاهنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابل للموجود المطلق في هذه الحالة وحيث
ثبت له ذلك المقابل في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظ ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه اه اذ
ح يثبت له المقابل للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصافه
بهذا المفهوم بالوجود قوله ومن حيث انه متصور اه لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ
السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا ح ه
لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل قوله لكان انسب اذ الملايم هاهنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا
والمثل التي نقلت عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة
ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان زعم قلنا لا نقول ان تشخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في
الخارج ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكاينة الفاسدة من ه
كل نوع عين الفرد المجرد الباقي قوله مرتسمة عندهم في العقل الفعال فان قلت قد حكم على المعدوم الجزئي من
حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي من حيث هو كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند
قوله فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام الممتنعات
والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام
الممتنعات ايضا اذ الكمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكال له وقد يجاب
بان المراد صورة ما يفيده ونفيضه علينا من المفهومات قوله فهو المراد بالوجود الذهني هذا بظاهره مناف
لما سيأتي في المقصد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني
قوله فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب

في شرح

المسلم ان قولنا شريك الباري ممتنع يصدق بوجود الموضوع في الذهن وقولنا شريك الباري غير ... لا تصدق بل هو قضية كاذبة تستدعي
وجود الموضوع في الخارج كقولنا ... اعمى على ما صرح به في حاشية المطالع وظ ان غير البصير بمعنى الاعمى

في شرح المطالع ان ج سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب
لج في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع
ولو في الذهن كساير الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هاهنا قال الفاضل الرومي في حاشية المراد بعدم
استدعا الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعايها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعا
وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعا
وجود الموضوع في الذهن سوا اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة
السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل سلب الكتابة
عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت الموجبة
معدولة قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب
ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولكن
ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض
منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظ بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع
وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له قوله وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واما اذا
لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خرج جاز ود بل مطلقا ثم في الشرطية
المذكورة اشارة الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فالمال فيهما الى انتفا الموضوع
فيح تصدق المعدولة مع عدم الموضوع قوله واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر اعلم ان نفس الشيء
ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر مثلا ثبوته له في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض
فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود في الخارج الذي لا يتعقل موجود في نفس
الامر دون الذهن والكواذب بالعكس ولهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر قوله ان مفهوم المعدوم امر سلبي
فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول ولا تقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سؤالا وجوابا قوله
بطلت المحصورة الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه
بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة
تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية قوله اجاب عنه الحكما هاهنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها
في مباحث العلم فنذكرها هناك ان شاء الله تعالى قوله لان العقاد من احكام الاعيان والهويات اه فيه بحث
لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظايرهما
واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ
لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها بها مع ه

الفرديه انما هو في الوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين
الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشيا اعني الحرارة ونظايرها حاصلة في الذهن لا قايمة به والثاني هو الموجب
لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شي في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا
الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القايلين بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشيا لا اشباحها من اتحاد
العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قايمة به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك
الماهية بنفسها قايم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدي نعم يتم على ما اختاره
هذا القايل مخالفا للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية
هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في
الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم قوله وما
ذكر ثم امتناعه هو الحكم الخارجي قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القابل
شرط لحصول الاثر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظايرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التجريد
ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس
المجردة بل في المادي والمادي يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها ما يقبله كالغم والفرح
ونظايره والجواب عن الاول ظ لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة للجزئيات
كما هو جوابه واعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اعتد بها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي
ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج
موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف
للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم ما ذكره ومنشاه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية
واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر
الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا ترى انه اذا قيل الموجود
في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام قوله وتمايز الموجودات
الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها وفيه بحث لان
للموجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا شك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الكلام
في تمايز ساير المعدومات يقتضي وجه الفرق وبنا الكلام على وجود الوجود بعينه يدفعه قوله وتمايزها
بحسب الخارج كما لا يخفى قوله التي من جملتها العدمات اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله وان عدم الشرط اه
على المدعى وهو تمايز المعدومات قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء
كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوي وهو

ما يتوقف عليه الشي في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فيقول مراده من قوله فان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه فيكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب
انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء
اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا
فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو
كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم
عدم المشروط والاول اظهر قوله اي في الخلاف في تمايز المعدومات اه اي من القايلين بان ثبوت المعدوم والا
فلا يصح التفريع ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع الآخر وكذا الخياليات فلا يكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن
الغير الخيالي واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام
كالحقيقة وذلك الاختلاف والاقتضا غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود يكون للاختلاف
والاقتضا بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض المتاخرين ايضا
على هذا الحق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له القايلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز
العدمات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام
لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما
كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفى حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان
التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اه واقول
اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المص بيان ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز
ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا في تمايز
المعدوم بنا على اختلافهم في الوجود الذهني وان اشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة
والكثرة على ان ابا علي ذكر في وجوديه الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له
لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه ان الحكما لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المص الا انه
ثبت ان ما ذكره ابو علي كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدمات فهو ان الاختلاف في
تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله
واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعدام
متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها

ولكن ان نقول مراد القائلين بعدم تمايز المعدومات عدم تمايزها من حيث هي معدومات والتمايز الثابت انما [illegible] بالوجود الذهني من حيث هي موجودات ذهنية لا من حيث انها معدومات ولا تقدح في هذا عدم حد وجاعل كونها اعداما فليتأمل

بالتردد الذهني عن كونها معدومات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق قوله من جملتها
ان الماهية غير مجعولة تفريع هذه المسألة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المص من الاستدلال عليها واما
على تحقيق الشارح الذي اورده فيما سيأتي فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل
لشيئية المعدوم في ذلك قوله قال الامام الرازي هذه المسألة متفرعة اه يعني المسألة الاولى وهي الجزء الاول
من المنفصلة فان ما ذكر في الحقيقة مسألتان ثم التفريع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس
بمعنى الملزوم وهذا اظهر في معنى التفريع قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن اه لا يخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم
الممكن بغير الخيالي ايضا لاخراج الخيالات لا لتقررها عندهم كما سيصرح به قوله يعني انها اه لما كان كثير من الماهيات
الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعقلة لذاهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صحيحا الا بالعناية
وثانيا بدليل عام فتأمل قوله وقيل هي مطلقا لا تخلو اه الاطلاق بالنسبة الى التقرر اي الماهية الممكنة من غير اعتبار
تقررها لا تخلو عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة ماخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن
الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعا قوله بحسب كونها
محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا
او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته
موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه ماهية الوجه ولذلك قال الاستاد بالوجه مع ان اكثر
علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله
وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع
حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شك
ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائمي فيلزم لها الوجود الدائمي
وهو المط لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز يكون باعتبار
وجودها في علم الملأ الاعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في
الملأ الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى
قوله او لانها ثابتة في علم الملأ الاعلى اه فيه بحث لما سبق الاشارة ههنا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للملأ
الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قواعدهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصه خال عن الوجودين وقد سبق
منا ما به التفصي ايضا فليتذكر قوله وان غايرته بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قيل الدليل على تغاير
مفهومي الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر اذ يقال وجود الماهية
من الفاعل ولا يقال شيئيته من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة
الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر

ذلك

43

ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف
باللغة يحكم بعدم صحته وان لم نعلم موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعماله الاخر ولم يقل
فيما لا يستعمل فيه الاخر فتأمل قوله دون قولنا السواد شيء والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت
لشيء دون الاخر قوله اي الذي ينفي كون المعدوم اه لا حاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء على ان الاشعري و
من تابعه قايلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قايلون باشتراك الذات بين الذوات والتمايز
بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الادلة قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة تقييد اشتراك
الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزام له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر
لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي ذكره بعيد هذا قوله ولا جزءا لها والا لزم التسلسل كما مر وهذا في الدليل الثالث
على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما
لا يخفى قوله يحتمل الاتحاد انما قال يحتمل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج
الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا قوله قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة
فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظ قلنا سهو من القلم والاولى قيل قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم فيه
التقييد بقوله في العدم لان وضع المسألة فيه والا فاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومة والغير المتناهية
والموجودة المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة ايضا فكل موجود مغمور في
العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا الا انها مخصصة بالمعدومة
كما يشعر به كلام القائل وهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات
الموجودة بكونه في العدم ايضا لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات
المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية على غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق بان يعتبر
منها جملتان ويطبق احدهما بالاخرى قوله والاكثر من غيره جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان
كان مخالفا للقاعدة شايع في عبارات المصنفين قوله فتكون ايضا متناهية لا يخفى ان الجواب الزامي وهم يقولون
بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل على ان الافراد المتقررة
متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا قوله فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد فالكل اي الاكثر والاقل
متناه قوله ونقض بمراتب الاعداد فان اجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما
ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد
يقال الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا تكون
ذاهبة سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا فيه نظر لان المعدومات الممكنة
ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كانت لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من

البين قوله وان اكتفى اه اى لم يشترط كون الزايد غير متناه قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية اما
معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظ واما مقدوراته عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوى
الازلى الذى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهى ايضا غير متناهية بالفعل
وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى
عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا تنتهى الى حد لا تتجاوزه ولا تتعلق بمقدور اخر بعده فعدم التناهى فى المعلومات
بمعنى وفى المقدورات بمعنى اخر كما لا يخفى قوله الثالث الذوات المتقررة اه قال فى شرح المقاصد هذا
الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لا ينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود
بل غايته ان ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامى فيتم قوله وانه فى غاية الضعف اذ لا نم
اجيب عنه بان معنى كلام الامدى ان الموصوف بصفة نفى نفسه منفى وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى
اعنى نفى البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اى بصره متصف بانه عديم فهو ايضا موصوف بنفى نفسه ومنفى
فكلامه فى غاية الاحكام ولقايل ان يقول لا نم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفى نفسه بل هو متصف بصفة نفى
وجوده الزايد عليه وهو ظ ولا نم ان الموصوف بصفة نفى وجوده منفى بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه
نعم هو منفى بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام فى نفى الثبوت المدعى عمومه من الوجود على ان قوله
كان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق فى المقيس كما فى المقيس عليه فليتامل قوله الخامس لو ه
ثابتة اه يمكن ان يقال قياسا على ما سنذكره فى الوحدة اقتضا التباين شرط العدم تامل قوله جاز ان يعرض
له كل واحد منهما اى بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا بط
قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضا الماهية الوحدة والكثرة فى نفسها لا ينافى امتناع تعاقبهما نظرا الى امر
مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفى قوله مقارنة لامور اه فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور
المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيا منها والا انحصرت فى هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس
الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال
قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم
حاليتها لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتفاق فى الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور
المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد فى ذلك فان التشخص للماهية الموجودة
الخارجية مع انه اعتبارى عندنا فلان يتميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت اولى قوله وقد يقال لو
قايله الشارح الابهرى حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد هل هو مقتض للوحدة او الكثرة او لا فنختار
ان الماهية الكلية لا تقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات اذ الصفات
والمشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه

انه

انه يخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق
وقد يقال قوله نفى المقدورية فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف يتحقق المقدورية
ولم يتعلق الجعل قلت يتعلق بنفس الذوات على ما يجى من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا لتحقيق الشارح
فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التاثير فى جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق قوله
والوجود حال اه فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامى ولا الزام ايضا لانه اما ان يعترف الخصم بان
الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثانى لا يصح قوله لكان التاثير فى الحال
فالاولى ان يقال وابطال كون التاثير فى الوجود والوجود ليس بموجود كما فصل فى ابطال كونه فى
الاتصاف ان الاتصاف امر عدمى الا انه لا يتم على راى القايلين بوجود الوجود قوله لانا نقول ذلك
الاتصاف امر عدمى اذ لو وجد فى الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف
ويلزم التس وفيه بحث اذ من الجايز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر
الافراد وسيشير اليه الشارح فى بحث الوجوب قوله وفيه بحث فصل فى بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم
تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو
الاثر لم يكن اثرها موجودا وكان الصور المحسوسة صور الامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان
يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المحتمعة وجوابه
ان المثبت تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا او
تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر هو الذات بالاعتبار المذكور موجود بلا
ريبة فتامل قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا اه قيل لا دخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت
فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد
بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفى ما لا ثبوت له محالا كان او ممكنا كالخياليات فالتعرض
لثبوت الممكن المعدوم فى اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفى بالمعنى
المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه قوله واعلم ان الاظهر اه وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراد
اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو اعم من مفهوم المنفى على افراد المنفى ه
اللازم على التقدير الاول قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا اى كما يطلقون المنفى على المنفى اى
يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وح اما ان يكون مساويا له بناء
على توهم ان معنى ايضا كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ ح لا احتمال للمساواة على ان معنى قوله وح
حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظه ايضا ويقول انه توسيع للدايرة لا ترديد ومثله
مقبول شايع فى كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم على المنفى عن ثبات

يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع اخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على الغرض حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقال الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع قيل ذلك القايل لا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا في عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى قوله فالمط حاصل اراد به اصل المط وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي كان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فرد ود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السوال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت المدعى اصلا العدم تمام دليله ولهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في امثاله قوله على ان معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلاه عذور في عطف الحاليات على الممتنعات قوله وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول كل القايلين بثبوت المعدوم وما سيذكره في اخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم اه يدل على انه قول البعض الا ان يؤول بما سيذكر هناك قوله وليست ثابتة عندكم في العدم فان قلت الانسب لقوله فيما سياتي وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملايمة كلام المقاصد الذي اورده الشارح قوله ثم النقض الحز زاد عليه كما يدل عليه النظر فيه قوله وكانه خص الوجود بالذكر اه قيل مآل هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم اه وليس بحال والاظهر من السباق ان ماله تحقق الفرد واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالية باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة واما ساير الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال قوله لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان تقوم بالجواهر فيه فلم لا يجوز ان يكون قيام الوجود بالمعدوم اه مثله جايز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت الخ مبني على انتفاء ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضرورية بمعنى البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به والحاصل ان مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا تغفل قوله ولا في العدم لان المفهومات التي يسميها البعض الامور اعتبارية ليس من شانها ان يعرضها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة فان قلت المعتزلة خصصوا الثبوت بالممكنات والحال عند القايل بها ليس في الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القايل

بالحال

بالحال اه قلت هم انما خصصوا الثبوت في حالة العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت قوله يدل على نفي المراد به ايضا لان الارادة كما سيجي في مباحث الاعراض لا تتعلق الا بالمعدوم ومقارن عند اهل التحقيق قوله بعض ما نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات قوله او منع كون الغير به صفة ثبوتية وان قال به مشايخنا القايلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما سيجي في موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيران موجودان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود او في الحيز لان مرادهم الغير به بحسب اللغة قوله فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا ان التعلق عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجي قوله وهذا الخلاف لفظي نقل عنه رحمه الله ان هذا وان يذكره المص الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم قوله يطلق على الموجود فقط ه نقل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين والبصريين فالاطلاق على الترادف نقول الشارح وهذا اقرب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدي حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود وهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبي هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلاهما على التساوي ومعنى قولهم هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا لانه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه قوله ويلزمهم المستحيل اه قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستندا لا عليه بما سيجي الان واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه هناك ان الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم قوله الا انهم يقولون المستحيل لا يعلم اه صرح به الشيخ في الشفاء وايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث العلم قوله وقال هشام ابن الحكم خط في نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابي الحكم وكتب فاربها على الحاشية معتمدا بالسماع عن الشارح ان خط ابن الحكم لئلا يسقط سهو من هشام بن الحكم قوله فابلوه بالانكار لا ثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المص وهو خلقكم الخ لان المتلقى بالقبول والمقابلة بالانكار يتحققان على تقدير عموم الشيء ايضا قوله ينفي اختصاصه بالمعدوم فان قلت الاية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة وكذا تدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعى الاصلي قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من نص الاية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشيء عاما خص منه البعض وذلك جايز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى قوله ينفي اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الاية ينفي

وبالقديم ايضا

الاختصاص بالوجود ايضا اذ تمام الاية ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله والذى سيفعل معدوم
الان والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم فتامل قوله متصفة بصفات الاجناس قالوا
لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت فى العدم لتماثلت
فى الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية والجواب
ان مفهوم الذات عارض للحقائق لا تمام حقيقتها كما توهموه والتساوى فى العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة
كالحقايق المتشاركة فى الوجود وح لا يرد شى مما ذكر وهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على البصرى بانها لما
كانت متساوية فى الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظ ولا بصفة اخرى والا تسلسل
ولا الفاعل موجب لتساوى نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مورد التنزيلات
وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة قوله
اى الصفات على الاطلاق اى سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قايمة بموصوف حال الوجود او حال
العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به قوله هو الحيوة وما يتبعها المراد
من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هى من مقولة الاعراض والحيوة الاعتدال النوعى او القوة التابعة
له فلا يتجه حيوة البارى عز اسمه نقضا ولا صفاته التابعة لحيوة لعدم قبل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات
الجملة لانه اعتبارى وفيه تامل قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام
والبصرى كما سيأتى قوله الكون غير الحركة اه لا ينحصر فى هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون قوله انه احد
الاربعة سيجى فى بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه قوله بالتحيز بشرط
الوجود تصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود بهذا القيد قوله الا حلول السواد
فيه والحلول صفة للسواد لا للمحل فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد فى المحل صفة
له كما قيل فى نظايره من حصول صورة الشى فى العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه
الشارح فى اول البيان من حواشى المطول قوله وهو الحصول فى المحل لا يخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجوهر
لكن لا ينافى عدها من الانواع الثلثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك
قوله باثبات العدم صفة قيل الظ انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظ من
استدلال الثانى ان النزاع فى كونه صفة زايدة على المعدوم فى الخارج سواء قيل بحاليته مع بعده جدا او بانه صفة
عدمية كالعمى قوله وانفق من عداه استدلوا على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زايدة لافتقرت الى الذات
وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هى الموجب والا لدامت المعدومية او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجدد
المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى ان لا تكون الذات معدومة فى الازل ثم صارت معدومة وهو مح
قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين ساير الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر

قوله والكل اى جميع القايلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اه فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا
يدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القايلين بان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف
الجواهر منها بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات فعند
العلم بان للعالم صانعا اى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك فى وجوده والموجود لا بد ان يكون موجودا بالبديهة
قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيد لها الوجود اعم من ان يكون موجودا
بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حال عدم المصنوع قوله قال الامام الرازى انه
جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما جوزوا تقرر الموصوف فى
العدم يجوز ان يقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة قوله يناطح اليقين سماعنا من
الاستاد المحقق يناطح بالثاء المثناة من فوق من نحوم الارضين وهى حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفرا ومعناه
طنا ينتهى الى اليقين والمقصود قربه منه لا الوصول اليه والا لم يكن طنا وبعضهم صحح بالنون من النخم قال
وهو حد الارض لكن لم يذكر فى الصحاح ومنهم من صحح بالفاء من المفاخمة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان
كان له وجه بحسب المعنى قوله مع ان الامتناع اه واذا لم يعد من الاحوال بنا على ان المعتبر فى الحال ان يكون الموصوف
به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان يعد مما لا يقتضى عدمه يخرج عن التقسيم اذ لا يندرج فى الحال ولا
الموجود ولا فى المعدوم مطلقا وذا ابط متفق على بطلانه قوله والا اتصف الشى بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان
المراد بالنقيض نفس العدم فكانه انما سماه نقيضا للوجود بنا على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل نفسه
اعنى مثبتى الحال لجواز ارتفاعهما عندهم ولو قال بمنافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشى
بمنافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله فى الجواب بان نقال الوجود عدم لا يخلو عن نوع اباء عن هذا التوجيه
هذا فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشى بنقيضه اتصافا للوجود باللاموجود قلت له
ان يقول هذا انما على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليها والحق ان معنى
الصفة هو الثانى كالمثبت والمنكر والحسن وغيرهما لا يقال ثبوت الشى للشى يستدعى المغايرة بينهما
لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل ج ج صادق وان كان غير مفيد قوله فلها موجود ووجوده
نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده
ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة فى الخارج
المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية يكفى فى انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتامل قلت قوله فان كل مفهوم
الخ يدل على ادعا العينية فيه بخلاف ساير الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت فى الكل
هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك فى المغايرة بينهما
وبان صفة الشى هى المعارف الزايد ولذا اشتاهر فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا فى

يحقق معنى قول الفلاسفة بعينيه وجود الواجب لذاته نعم يسهل عليك دفعهما فليتذكر قوله وامتيازه عما عداه
بعد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته فان قلت عدم العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه
في عندهم ولا عن شي اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته
في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته قوله او معدوم قال في شرح المقاصد
الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده
زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود
هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى
ما الوجود قوله فرضا الظ تعلق الغرض بالامرين معا اعني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ غرض
الاطلاع على دانيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه وذلك
لان خصوصية الفصل مجهوله فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهوله وقد يبنى كلامه على ارتكاب الجزم
بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقايق قوله واللازم يلتيم منهما حقيقة واحدة اه لقايل ان يقول
يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به من غير ان يقوم احدهما بالاخر
وايضا لو تم هذا الدليل على قيام احد الجزئين بالاخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من
قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالاخر لا يستلزم الماهية الواحدة وصحة حقيقتها انما
يلزم اذا كانا موجودين او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز ومثبتوا
الاحوال لا يفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشارح صرح في حواشي
التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الموجود
لا مطلق القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق قوله وان عدما معا او
احدهما لفظ معا عبارة الشارح ذكرها تنبيها على ما هو حق العبارة لان في كلام المص عطفا على المرفوع المتصل
من غير تاكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الموجود بالمعدوم مح كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما
مح ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه متجاوزا في التقرر والثبوت عن العدم
جوز كونه جزا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا
وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود
ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي هو عندهم نقيض الموجود بل اخص منه فتامل قوله او يمنع الملازمة
الا ولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره
خوفا من انتشار الكلام فتدبر قوله او يقوم الاول بذلك الاخر وجه الاحتمال الاول اي قيام الفصل بالجنس
على تقدير التغاير الخارجي وضوح الفصل بمعناه ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس ولو

علم

47

علمنا بمعنى الصور الخ فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور
الخارجية لا العقلية وهذا ينافي ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو اخرجت
الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة بين المنتزع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت
الصورة الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعني الصورة البسيطة قوله ذكرا لهم فرعين اشار الى ان
المراد بالمتفرعات ما فوق الواحد وقوله يعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا
يقولون بان القادرية مثلا معللة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قايمة به تعالى قوله وقد نقل عنه ان
الاحوال المعللة قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتدا ووجهه ان لا حيوة لله تعالى عند ابي هاشم
فلعل يجوز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى عنده هم الصحة وقد يقال هذا ابعد للجواب الاول حيث عد الصفة
المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من انواع الحيوة فعلم ان ما نقله المص من الاشتراط ليس مذهب ابي
هاشم واعلم ان الامدي قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة
على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الاكوان توجب لمحالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من
الصفات التي ليست بحيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا هي اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال
فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال حالا زايدة الى ههنا عبارة الامدي فقد تبين ان اقتصار
الشارح في النقل عن ابي هاشم على الحيوة وتوابعها قصور بين وانما تمايز بالاحوال اي لا بالذوات فالحصر اضافي
فلا ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات لا ينافي ما مر من قال
بمخالفة الاجناس والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان يختص اي لا بد وان يمتاز ويختص فالواو عاطفة على المقدر
وقيل الواو زايدة في خبر لا لتاكيد الصدق لا للعطف على المقدر وقس بما ذكره نظاير هذا التركيب قوله
فالكلام في اختصاص الذوات بها فيه بحث لما سنذكره في الجواب الاول لانهم ملتزمون التسلسل في الاحوال ويشير
هناك الى ان رد الرازي مندفع عنهم فلقايل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل بحال اخرى لا الى نهاية فلا
يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص
المفروض والا لم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال
قوله فالاشتراك في الذوات الظ ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اي الاشتراك الكاين في الذوات
وقوله اعني التساوي في الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال
كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالمشخصات قوله وليس شي من المشترك والمميز موجودا ولا
معدوما فثبت حال اخر لانهما وصفان قايمان بما يقوم به الحال لان مقوم الشي يقوم بما يقوم به الشي فيوجد موجب
الحال ومقتضاها من وجود معروضها فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود
قوله او نقول وانها اه فيه بحث لان البعض بان الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات

حتى يلزم تمايزهما بفصول هي احوال ايضا مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو مم لجواز ان يكون عرضا
عاما لها ويكون تمايزهما بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثاني لمثبتي الحال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز
من مقومات الحقائق الموجودة وذاتيا لها كما صرح به والا فلا محذور في كونهما معدومين فلا يتم رد النقض الا بعد
اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز
ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم
ولا استحالة فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم جعلوه قد تجاوز
في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقائق الموجودة ولم يجوزوا
ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها
للحقائق العرضية الموجودة مقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق به لان مقوم
المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض بان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال
الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال
القائمة بالاعراض اذا كان احدى مقوماتها موجودة لزم قيام العرض اذ لا شك ان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به
ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست قائمة بها بل بمحالها وان كان في الاحوال
الخارجية القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فتامل قوله وفيه نظر اه رده الشارح
في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فمراد
الامام ان تجويز التسلسل في الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفي
الزاما لهم قوله لانه وصف لها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية
وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من احواله تردد وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك
والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا يوصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المص
قوله فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر في الجوهر وتماثل المعدومين واختلافهما
كاف بان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامهما بالاحوال في الجملة قوله وكل مفهوم اعتبر فيه
سلب اه فيه دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلبا
محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة الى ادعاء ان هذا السلب
عين مفهوم الحال المرصد الثاني في الماهية ويراد فها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى
ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما تطلق عليها الحقيقة باعتبار ان حقق الشيء لها

والماهية

48

والماهية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله كل شيء حقيقة ثبوتها هو الظ ان المراد
بالشيء ما هو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المراد بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد
به معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد تخص بالموجود ثم قوله ثبوتها هو في موضع
التعريف للحقيقة والظ على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور
الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلل الفاعلية وقد يمنع البناء على ما ذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة
يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلل الفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباقي بها متعلق
بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كانه علم في الاتحاد ولذا لم يقل بانه الشيء هو مع انه اخصر وملخصه ان
الماهية عبارة عن الصورة العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية
بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الكائن
فيه تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف
قوله فاذا قيست الى الامور المعارضة اه قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين الماهية
ولا اجزاءها فلا فائدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض
في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث
خصوصياتها فعدم الفائدة مم فان حملها على الماهية ربما وهم انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان نعم
يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية
وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية ستدركه الا ان يقال توهم الجزئية مقتض لترك التقييد لها
ليندفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفا من انه اذا لوحظ الماهية فقط
لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والغرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويوهن
قول الشارح وبالجملة اه وانت خبير بان قول المص وهي مغايرة لما عداها وقوله وليست الماهية الخ
يابى اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها قيل
لا يوافقه قول المص ليست الانسانية فانه يقتضي ان لا يكون من حيث هي بها ايضا وان تعمم قوله ولا شيئا
من المقابلات الى الاجزاء ومعا بلاتها كالناطق واللاناطق بالنسبة الى الانسان مثلا فلا وجه لاطلاق قوله ولا
داخلا فيها وبالجملة قول المص ليست الانسانية يشعر بان المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير
بان سياق كلام المص يفيد ما ذكره الشارح الا ان يحمل لفظ ما عداها على المعنى اللغوي ويحمل اللازم على ما ينفك عن
الماهية سواء كان داخلا فيها او خارجا عنها وهو خلاف الظ قوله لا على معنى انها ليست متصفة بشيء اه عدم كون
هذا المعنى مراد المص ظ لان قوله فليست الماهية الانسانية اه متفرع في الماء على مغايرة الماهية للعوارض
والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها مستحيلة اه فان الكلام

الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى يلازم الماهية الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرحوا به
ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا تتصف بشيء
من المتقابلات ويوضحه ما سنذكره من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميها اعني المخلوط فتامل
قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى المراد بالملاحظة الاخرى ما يكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا
تفصيلا بقرينة سياق الكلام او المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقدير بن اعني على تقدير ان يلاحظ ما
هو داخل في الماهية اولا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير
الاول فقط بناء على الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة فاندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة
اخرى لا يصلح لان يكون بينها على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة
الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به مفصلا فتدبر **قوله** لما امكن
اتصافها سياق كلامه في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما نبهناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود
لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به في التحقيق فليتامل **هذا** ثم كلام الشارح يدل
على ان قوله وايضا الى آخره في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات في
قوله ويستلزمه لشيء من المتقابلات بعض العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم اه فلا يرد اقتضاء
الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهو مغاير له الماهية لجميع العوارض امكن تزايلها
وتواردها ام لا فان **قلت** حقق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة لا تقتضي من حيث هي الزوجية
بل المطلق الوجود فيدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر
وجودها واقتضاؤها مما ليس وبينهما بلا للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات **قلت** لو سلم منع القابلية
فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم وبالجملة
ماهية الاربعة اذا لم يكن مقتضية للزوجية باي اعتبار اخذ كان عدم كونها قابلا للفردية بذلك الاعتبار بطريق
الاولى فتامل **قوله** بمعنى انها ليست نفسها ان **قلت** لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها **قلت**
لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد **قوله** لكن باعتبار اخر هو ان يجعل الجزء
الذهني جعل الكل لان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها **قوله** بنفيه اه ظاهر تفريع قوله
فاذا استلناه على ما سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه اي ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد
المصنف بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية والجزئية لا المطلق بقرينة قوله سابقا لازما لها او مغايرا فاذا لا يصح نفي مطلق
اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلا في تلازم سوابق الكلام ولواحقه ويندفع
ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد سلب الحمل ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا
الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك بما ذكرنا

الموافق

الموافق من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو بط لبس على اطلاقه لا يقال الاقتضاء بالعينية لا
معنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة **قوله** قلنا لا هذا ولا ذاك
فان **قلت** ان كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا بانها تقتضي عدمهما فيعد ثم الحيثية
وقد مر انه بط وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي لهذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدود
المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل عليها **قلت** يختار الثاني ولا نم عدم المطابقة وانما لم
يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية على خطا
ذلك الزعم فليفهم **قوله** فان قيل الانسانية هذه شبهة استدل بها على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان
يورد على قوله ومع قوله الكثرة كثيرة **قوله** قلنا من حيث هي اه اجاب صاحب المقاصد بوجه اخر وهو انها عينها
بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل
يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر فيه الحيثية فتامل **قوله** ولو وقع بدل قوله
الحافظ كلام السائل مشعرا بان مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل هي التي في عمرو ام لا فلو قال المص
بدل قوله في زيد في عمرو لزم ما نوهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلذا فعم من اول الامر صريحا قال ليست
بالتي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا في غيرها **قوله** في اعتبارات الماهية اشارة الى ما
صرح به في حواشي المطالع من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه
والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات بالقياس الى عوارضها **قوله** تسمى مخلوطة الظاهر ان المخلوط هي
المعروضة للواحق من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب ولا تربيع الاقسام **قوله** ان
الشخص بل هو مركب في الخارج والحق ان ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده بينا لاستلزامه مع ان المختار
ان الكلي الطبيعي الذي هو جزء وح ليس بموجود في الخارج كما سيأتي ولما صح حمل الماهية على الشخص **قوله** قيل
يوجد ان الذهن اه رد عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها
كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يغيره الفعل كذلك **قلنا** الشارح لا يمنع وجوده
في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد
بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما
يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد **اشار** الشارح الى جوابه بما حاصله المراد بالموجود في الذهن
ههنا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجردة قد تكون
متصورة في العقل معروضة له واما ذلك الفرض مطابق للواقع فحق للمدعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع **قوله**
ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فيه **بحث** اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول
المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض له وهو المرسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية

المجرد في وجوده

المجردة وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فتامل قوله وصلان شرط حملها اه قيل فيه بحث لان هذا القايل ان اراد بالعوارض الخارجيه ما يلحق الامور الحاصله في الاعيان وبالذهنيه ما يلحق الامور القايمه بالاذهان لا يلزم امتناع وجود الخارج مما ذكره لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الذهنيه بهذا المعنى لان زيادة في التعقل وان اراد بالعوارض الخارجيه ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنيه ما يجعلها الذهن قيدا فيهما والمعتبر عروضهما من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم ان يكون امتناع وجود المجرد عن اللواحق الخارجي في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجيه بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجيه ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجيه ويوسل انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه قوله اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيها على ما ذكره المص لا التقابل بالذات بين الخارجيه والذهنيه من العوارض كما لا يخفى قوله واحتج عليه بان الانسان اه فيه بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهيه ولهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لساير عوارضه المتقابله فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته له البتة وقد يقال الظ من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلي الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهيه من حيث هي ازليه ابديه بقرينه دليله وقوله في المدعى قابل للمتقابلات الا انه يحل في اطلاق الفرد على الماهيه على تقدير تحقق الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعه واحدة وفي التجرد بمعنى ان شيا من العوارض ليست نفس الماهيه ولا اجزاءها وح يكون دليله واردا على مدعاه غايته ان يرد عليه ما ورد على القايلين بوجود الطبايع قوله مثلها اول به اه هذا التاويل مستبعد جدا فان رب كل نوع لا يعرض له المتقابلات ولا ماهيه بر بنوع تعلق باقران قوله كالاجناس العاليه اذ لم يجوز التركيب من امرين متساويين قوله يتمايز في العقل فقط لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الاخر كذلك المعتبر في العموم صدق احدهما على كل افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم الكلي اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما في الاصناف الانسانيه او مباين له ان ادعى انحصار ما صدق عليه الانسان في الاشخاص ولا يقدح في التباين حمل الكلي على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعيه وذلك يحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي الحقيقي مع تباينهما اتفاقا والتباين انما يقدح اذا صدق احدهما على ما صدق عليه الاخر قوله اذا اعتبر ماهيه مركبه منهما فان قلت الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فيقال ثم ماهيه منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد الماهيه المركبه منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان

احدهما

50

احدهما وانما ذكرا معا في تعريفه لعدم العلم بانهما متقدم مقوم له فيثبت الاحتياج الى الاعتبار رسالة قوله نحو الجسم للابيض المتكلمون لا يقولون بالسطح وح يظهر كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظ ثم الجسم مقوم له اي معين محصل لان الابيض ليس له تحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الصفه والخاص مجرى الموصوف وقسم على العكس فمثل المص للاول والشارح للثاني قوله هو المقوم للحيوان اي المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن ههنا يقال فصل مقوم له مقسم للجنس قوله من علله الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ما هو داخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالعطوسة لما سيجي من ان المحل بالقياس الى الحال شبه المادة مشابهة تامة فهي معدودة في عدادها وقس عليها حال الصورة قوله ذلك معنى تركب الشيء اه ليس مراده ان معنى الاحد مع الشيء مطلقا هو الاحد بالقياس اليه والا لم ينحصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثله بل مراده تعميم الاحد مع الشيء الاحد مع الاضافة اليه والاحد مع ذاته وبهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى لكن في العبارة ادنى مسامحة قوله نحو العطا قال في حواشي التجريد الداخل في مفهوم العطا هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثله واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهيه المركبه من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هي القابل الذي هي جزء العطا والجزء الاخر هو نفس الاضافه وعلى هذا القياس ولك ان تجعل الامثله ما يستفاد من نحو الاسم المضاف اليه قوله نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتفقة الحقيقه مبني على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لا انه ح يكون تركيبها من العله والمعلول اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد عله لشيء من الاجزاء المادية جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة ح متشابهة الاجزاء قوله كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لانه هذا امر مركب من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال مطابقا للمقسم لا يحتمله فان قيل هو مدفوع لما عرفت من ان المراد من تركب الشيء مع احدى علله ان يوجد هو من حيث عرضت له اضافة الى علة وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركب الشيء مع غير علته ومعلوله ان يوجد هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة ونحوهما قوله من الحكمة والعفة والعدالة قد سبق بيانها في اواخر شرح الديباجه فلا نعيده فان النفس الناطقة نقل عن الشارح رحمه الله انه يمكن ان يجاب بانه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقريب منه ما يقال في الجواب يكفي في التمايز حسا ان يحس احدهما مع عدم الاخر فالفرق ظ لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت واما الهيولى والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخر قطعا فان قلت ما ذكره الشارح

اي يكون العام جاريا مجرى الصفه والخاص مجرى الموصوف والمراد بالجريان المذكور ان يكون العام واقعا موقع الصفه لفظا كما هو ظاهر وهو هنا والصفه الحقيقيه تلك تاج كون العام ثمة اراده الشارح صفه حقيقيه

انما يرد اذا احمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا احمل على غيره فلا قلت ان بني التمسك على مذهب الفلاسفة
فقد عرفت حاله وان بني على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هي الهيكل المخصوص فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا
وقول النظام النفس هي السارية في البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد
مجموع الماء ومحله قوله والانسان المركب تركيبا اعتباريا لان الروح بمعنى النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا
يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لا بعد في ذلك كما تألف من المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولو احتيج
المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما
بالآخر من حيث ينفعل كل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى
الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثر البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف الشعر عند استشعار
جانب الله والتفكر في جبروته قوله غير معقول اه فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بان يكون تلك
العدمات اجزاء للماهية وعدم معقولية تعقلها الا مضافة الى الوجودات لا يستلزم كون تلك الوجودات
معتبرة في الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات اما ان يعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان
كان الثاني لم يتعدد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعا كما اشار اليه الشارح في حاشية الصغرى وان كان
المضاف اليه خارجا ومن المراد منه بالمعنى الوجودي لا المضاف ولا المضاف اليه قوله اذا لم يجعل الانسان
اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها قوله فيكون صدق السالبة الخارجية اه قيل
فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل قضية ذهنية سالبتها لو صدقت لعدم الموضوع
صدقت لعدمه في الذهن والحاصل ان القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية في نفس
الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية في الخارج به اذ ما لم يجعل الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية
ولا كلام فيه والنافي لمجعوليتها يقول لو كان الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم
الجعل فح لا يتجه الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فتأمل قوله فهو ايضا ماهية في نفسه
الخ فيه بحث لان الوجود الموصوف من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات وتعلق
الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير ممتنع فتأمل قوله فهذا ما تقتضيه تقرير الكتاب اه قيل الظاهر ان مراد المصنف ان الماهيات
كلها مجعولة كما ذكره في تحرير المسئلة اذ لا نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة
لارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجوده في موصوفيته ماهيته والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل
فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر انه ليس بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب
الكلي الذي ادعي هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان يبني الكلام
على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة خاصة
فليتأمل قوله هو الوجود الخاص اه قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل وجود العام ضروري

ضمن

ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بان
البحث في الماهية من حيث هي لا في الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير قوله لا تعرض للبسيط ان قلت فعلى هذا
يلزم امكان المركب من ممتنعين اذ لا احتمال لتعدد الواجب لذاته قلت الامتناع ايضا ممنوع لانه كما لا امكان
نسلم نعم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن اللهم الا ان يقال امكان الجمع غير امكان الوجود والمحذور هو
الثاني والملتزم في المركب عندنا هو الاول قوله لوضح ما ذكر ثم المراد بما ذكر هو المدعى لا الدليل ليكون
الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور
توجيه الاعتراض قوله او وجودها فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسائط فيما الفرق
ويمكن ان يجاب بالتكلف فتأمل قوله لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه اه ان قلت لعله يقول المجعول هو
الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت
صفة للهوية الضافة واستغنى في الهوية المضاف اليها التعريف
مركبة كان المجعول هوية من هوية الانضمامية وينقل الكلام اليها فتسلسل بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعقل
الجعل به قوله والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء
الدليل المذكور بعينه في المركبات كذا نقل من الشارح وفيه بحث لان النقض الاجمالي على ما صرح به محققوهما
جريان الدليل في موضع تخلف الحكم الثاني لاستلزام تمامه محذورا والمنفي ههنا هو الاول لا الثاني فليتأمل
قوله بل لمطلق الوجود اي بل المدخل له فالشارح اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود
غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى
لازم الماهية انها متصورة سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة
به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل فيه بحث
مع العلل لا يجب ان يكون له مدخل في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا ترى
ان الصورة المتشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات
على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية عن الوجود مدخليته في العلية والاقتضاء اللهم الا ان
يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف
ح مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به يقتضي احد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل
قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان الساقط آت في لواحق الوجود الذهني ايضا
قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية ان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلت
معناه انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان
معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والحيثية لا تعرض الا بحسب
الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية



ليس باعتبار الوجود الذهني والاسى الوجودات الذهنية وليست اعتباريه صرفه حتى يلزم ما سبق
الكلام فيه في بحث الوجود فليتذكر **قوله** بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الظاهر ان المجعولية هي الوصف المترتب على الاحتياج
لكن لما كان الفرق باعتبار المبدا نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها
الى الثلثة يدل على ان العوارض المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما
فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا باعتباره وبعده محل تامل وان اراد
ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لانه
القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه **قوله** ان المجعولية ليست نفس الماهية اه
فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي
غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما
في انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا
كما هو دابهم **قوله** كان صوابا بلا ريبة واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريد وا انه امكانه
بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجة في ذاته كما في
المركب وقد يقال بوجه القول الثالث على ما ذكره فيه البعد الذي قد كان مهرب عنه اذ تحصله ان الحاجة
الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية
وكذا ان نقول البعد المهرب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثلث في كون المجعولية من لوازم الماهية
او احد الوجودين الى ان يكون الملحوظ في عنوان البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركبة
دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهرب عنه فتامل **قوله** المركب اما ذات اه خص المركب
بالذكر لكثرة البحث فيه **قوله** لكن يكون قيام بعضها شرطا اه لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية
فاعتبر اللحوق المشروط بالصنو على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك هو لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه
اخر **قوله** سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرهما سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او
غيرهما بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا وما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم
دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية والتعميم باباه السياق
قوله اي امر غير خارج انما فسر الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهر من
اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي اخر وايضا لم يستقم **قوله** لا بان يشتركا في ذاتي اخره
قوله لجواز كونه تمام ماهيتهما الكلام في مشاركة الماهية للغير فالغيران اما الماهيتان فلا يتصور كون
الذاتي تمام ماهيتهما اذ لا يتصور التغاير ح اللهم الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار واما الفرد

والفرد

والفرد مركب لا محالة ولكنا ان نمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى حقيقة
لا مهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا ان نختار الثاني ونقول المراد كون
الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا مدخل فيها التعينات نفي ان الفرد ليس بماهية
والكلام ليس في الماهية وجوابه ان الضماير في قوله انها مشاركة لغيرها ونظايرها للماهية بمعنى ما به الشئ
هو هو وهي اعم من الكلي والجزئي وان كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية
قوله وكذلك الوجود مشارك اه المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى الماهية التي يحكم فيها
والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة **قوله** لان اللازم المذكور
المستند الى الماهية اه ونقول المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينتقض على من جوز استناد اللازم
الى غير الملزوم كالفاعل وفيه رد بمنع لزوم التركيب بتجويز استناد الاختلاف الى الفاعل **قوله** من
حاجة الاجزاء بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان كل حقيقة حاجة البعض اجزائها الى البعض وليس كل ما
يحتاج فيه احد الجزئين الى الاخر حقيقة واحدة والا فاي حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان المجموع
اعتباري وبهذا يندفع ما يقال لما اذا فرضنا ان جزء واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن
ساير الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما ماهية لها وصورة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء الى بعض على ان
بطلان اللازم ممنوع ثم قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل منع الهيئة اه نعم قد ينقض
الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين في الرتبة فتامل **قوله** قالوا بهذا الحكم اه دفع
لما يقال من ان اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي وان حمل المراد على المعنى الحقيقي اه يلزم من هذا الحمل
على ما تقتضيه سياق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية الوحدة فان قلت كل ماهية لها
وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزءه الصوري اعني تلك الهيئة الى باقي الاجزاء فما معنى تخصيص ماله
وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقيات وان لم تكن
جزءا واجزاء المعدن هي العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منهما بالاخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء
المادية في الحاجة ولكنا ان نقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة
قوله اما من جانب واحد اه يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور ولكن الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور
فيما الاحتياج من الجانبين **قوله** ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك ان جعل
حقيقة غيرهما لان كون القضية مهملة لان من المركبات منها ما هي اعتبارية وهي غير حملية فالوجه ان يجعل
تمييزا او حالا وواحدة هي الخبر حتى يكون القضية كلية لا مهملة **قوله** فاحدهما علة للاخر المراد من العلة
ما يتوقف عليه الشئ في الجملة فيشمل الشرط ولا يرد الاعتراض بانه يندفع قوله وليس الجنس علة
للفصل اه كما سيصرح به **قوله** او يتولاه المراد من الترديد التخيير بين العبارتين في بيان لزوم الفساد

قوله ولا يجب استلزامها وان جاز كما في الجزء الاخير من العلة التامة واما العلة البعيدة التي هي علة تامة للقريبة كالمبدا الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم التام وعلى الوجوب كلما واما المستلزم بلا واسطة قوله والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه ره انه قال الاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل اه والا لم يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل وبقي الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد معنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان توجد العلة الاخرى كما سيجي وفيما صورناه انما يكون من هذا الوجه الثاني الممتنع فتدبر قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل التشخص على الماهية بالمواطئة ويدل عليه كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ره ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانكما اذا قلت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر بالتعيين كما يعبر احيانا من الناطق لمبدئه وفيه بحث اذ قد مر منه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شي وسيذكر في بحث التعيين ان كل تعين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شي فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره في جانب الموضوع ليس الا فتامل قوله اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى وتلك الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر والحس فظهر ان هذا غير الماخوذ بشرط شي الذي سبق ذكره فانه اعم قوله وكذا الفصل نقل عنه ره انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه بمنزلة المادة قوله اي بشرط انها صورة فظهر انه غير الماخوذ بشرط لا شي الذي سبق قوله فلا يحمل بعضها على بعض فان الحيوان الذي لا يكون معه الناطق اي لا يدخل مسلوب عن الانسان فاستحال حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين قوله ومعناه المشهور عدم جواز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي فليس بهذا المذكور حقيقة الحمل والا لجاز حمله عليه بل هو يعتبر له خاصية ولو اضافه كذا افاده الاستاذ المحقق قوله او الوهمية كما في الماهيات المركبة العرضية قوله المتصادقة بعضها مع بعض تانيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعني البعض او باعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه قوله هو بسيط ذاتا ووجودا قيل انما الفرق بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره اجيب بان مبدا الصورتين متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد في الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء المركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفي التمايز بالكلية بل يحقق كلامهم ان الاثار المختصة بها الجنس كان الفصلية منه وبها الفصل لكن يحصل المبدا الاول بالفصل كان بعض الثاني ويتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودات متعددة ودا

متخالفة

متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل ذات الفصل وهو بعينه ذات التشخص لغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف الفضة تكون مبهمة بالقياس الى الصور التي هي قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم حصلت وزال ابهامها الكائن في حد نفسها فاذا منها شخص احد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا واثارا مرتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم من التزين وعلى التشخص والهوية من الرزانة والشغل للحرمة انه قائم في نفسه قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الاجزاء لجواز الاكتفاء بوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم لها وجود اصلا لجاز تركب الوجود من المعدوم وذا باطل قطعا قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهية الموجودة قوله دون الامور العدمية اه فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح في حمل الوجوديات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير المذكور لا يصح في حمل العرضيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه فيه والجواب عنه انه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج بناء على انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج واما باعتبار مبدئه في الخارج فلا يقدح في ذلك كما ان تقدم مبدا الجزء المحمول الماخوذ من الاجزاء الخارجية في الخارج كذلك كذا في حواشي حكمة العين فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبهة القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشي فليكن المراد به في التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق الهوية الشي على ذات صدق عليه ذلك الشي اطلاق مجازي والشارح انما فسر الهوية بذلك في قول المص وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الموجود معقول بان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير في مقام التعريف قوله اذ ليس لمفهوم العمى هوية خارجية لان مبدا الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو هاهنا امر عدمي والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من له العمى هو جد من يعبر عنه لمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر في صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المص بقوله او المفهوم لمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال المحال الاخر كما هو المشهور قوله وان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في
في نحو الوجود حيث قال المص والمحل سند على اتحاد الكل فيه
الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما شهد به البديهة وفيه بحث فان الامور المتغايرة في

الوجود لا يمكن اتحادهما بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل اذا كان عبارة عن الاتحاد فى الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتى ولو بحسب العرض ايضا كان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم الممتنعة للانفكاك عنه وفيه ما فيه اوتعال بما ذكره فى حواشى التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اى فى الذات التى تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لا بد فى صحة الحمل من الاتحاد فى الوجود الخارجى مع التغاير فى المفهوم والوجود الذهنى ومنهم من منع ذلك منعا جدليا واكتفى فى صحته بالاتحاد فى الذات التى تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود فى الخارج لما لم يكن هذا قادحا فى صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الماصدق ثم يرده فى هذا الكتاب قوله بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه فى تفسير الحمل اللهم الا ان يحمل على التعريف اللفظى الثانى ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق فى زيد قائم اذ ليس الموضوع ما صدق فان الماصدق للمفهومات لا الالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع ههنا ولو بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الاخر لكن مقام التعريف يأبى عن مثله قوله لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به فى حواشى التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة قد تكون ماخوذة من اجزاء خارجية قال الشارح فى حواشى حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الى العامة وعلى النفس وهى الانسان بالحقيقة ولهذا يشير كل اليه كل احد بقوله انا والاول مركب فى الخارج من المادة والصورة وفى الذهن من الجنس والفصل لا غير وفى موضع اخر منه ان البدن مبدأ الحيوان والصورة النوعية مبدأ الناطق ان قلت فاقول الفاضل فى مثال الحيوان والناطق قلت ليس شى منهما جزء الانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار ان مبدأيهما جزءا من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما حققه فى حواشى حكمة العين قوله وذلك لانه اذا حصلت قيل من يقول بان الاجزاء موجودات متمايزة فى الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شى مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت فى الخارج صارت نفسها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت فى الذهن صارت صورا عقلية فمعنى كون المركب العقلى مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة فى الخارج ومعنى كون المركب الخارجى مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون الاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه والمختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هى الخارجية بلا شامل ومشمول وانما التغاير بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام فى تركب المركب الخارجى من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصوير لا تحمل على الكل قوله فيلزم ان يكون لشى

واحد

كما يدل عليه قول الشارح هنا ايضا وكذا والانسان مع الجزء الخ

قوله فان طبيعة الجنس الا اى الجنس الطبيعى الذى لا يكون المقول على كثيرين ذاتيا له واما المنطقى فهو متعدد لكونه ذاتيا قوله لان تعدد العلل ... اذا لم يكن من جنس واحد اذ لا يجوز تعدد الفاعل مثلا لانه يؤدى الى تعدد العلة التامة لما صرح به فى موضعه كحاشية التجريد فى بحث ... المعلول وحاشية المطالع فى بحث الفصل

واحد حقيقتان مختلفتان اى بماهيتين مختلفتين كما ظهر من تقريره فلا يرد تجويز مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم ان يكون لشى واحد حقيقتان مختلفتان لكن احديهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد لا يسلم امتناعه وانت خبير بانه لزم من التصوير المذكور ان يكون لشى واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج على ما صرح به قوله وكيف لا بطلانه قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحى المشتمل على النسبة قوله والا كان كل منهما علة للاخر قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصة الاخر بلا استحالة قوله فانه ليس مشتركا بل مختلفا بعدا على سبيل المنع اى لا نم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى فى الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الاثار قوله بل هو لازم من اثار فصله اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثر الفصل القريب فلا بد ان يقيد بشى لا يوجد فى الملك فتامل قوله ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة اه قيل تقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهى تتوقف عليه ورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك الى شى ليدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الاخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد ان يقيد الحركة الارادية بالحيوانية لكونهما لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثر الفصل القريب والا فمطلق الحركة بالارادة موجود فى الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم قوله لم يكن له فصل بهذا المعنى لانتفاء التمامية بالقياس الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع قوله اذا كان الفصل القريب بسيطا اى حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته قوله فالاولى ان يقال اه انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المص بالبسيط الا ضافى اعنى الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان بما هما جنسان والا لزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولذا قال فالاولى قوله لا يوجد فى الاخرى لجنسية الجنسين ح بالنظر الى نوعين اخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين فى جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين فى الاخر لانه لو وجدا كانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين فى النوع الاخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين فى النوع الاخر مطلقا فلا يجوز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين فى احدهما ذاتيا وفى الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فى النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين عن الاخر بشى منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتى فى هذا النوع يميز بهذه الحيثية عن النوع الاخر ورده عروضه له لكن يرد ح ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتى الماخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا عنها

قوله لا يستلزم التخلف فيه هذا اعتراض متفرع الرابع على الثالث اذ بيان التخلف لا يتم الا به واجيب ... لزم من عدم الملزوم عدم لازمه

فليتامل قوله مشتركا فى الدليل هو تخلف المعلول عن علته قوله فصلا خارجا بالضاد المعجمة قوله كان فصلا واحدا لا متعددا لان الفصل القريب هو الذى يكفى فى تحصيل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا مخصوصا كما تشهد بذلك تتبع كلماتهم والكافى فيما ذكر على هذا الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة بما يقال يختار ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يؤخذ فى مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس بانفراده قوله بين الفصل والجنس عموم من وجه قد مر ما فيه سؤالا وجوابا قوله جنسان فى مرتبة واحدة اى لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظ او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذى يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتى المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتى له والا لم يكن احدهما وكلاهما تمام الذاتى المشترك قوله والا كان النوع متحققا بدون الجنس الاخر اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصيله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحدهما مع الاخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر فى تحصل وفيه بوجه قولهم والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا حصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراء كما اشير اليه فى اوايل هذا المقصد فليس لها خارج عن المتحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى هو الفصل فرضا مدخل فى ماهية ذلك النوع فيكون ذلك الجنس الاخر خارجا عنها ولا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وهذا التوجيه يندفع البحث المذكور ولكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشدابهاما كان يكون اعم مطلقا فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور وقال الشارح فى حواشى التجريد فالاولى ان يعتمد على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان فى مرتبة لكان لها فصل محصل يحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف وعلى هذا التقدير الاولى منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض ولا يخفى عليك انه فاعد بعد ما تحقق ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة قوله فيلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مفهوما كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى معية وهو عين بطل على ما قيل فى الحيوان والناطق واشتهر بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفى حواشى الماهيات الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن قوله

فهو

فهو غيرها هذا الازم لنتيجة القياس والنتيجة فهى غيره كما لا يخفى قوله والجواب ان المراد بالمتعين الشخص الموجود بحيث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التى لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالمتشخص جزء عقلى كما يدل عليه تحقيقه لقوله واعلم انه لا خارجى والجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشى الذى جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص الا ان يقال الشى ما دام لا يتحقق فى حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضى تعين المعروض فى الخارج فعلم ان قوله مع شى اخر لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشى هو التعين وتامل فيه قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات اه هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية وقد بينا ان لا فساد فيه وان توهم نظرا الى الظاهر قوله وهما متحدان فى الخارج ذاتا اه اعترض عليه بانه اذا كان التشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما فى الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح فى حواشى المطول حيث قال ان الاتحاد فى الوجود الخارجى لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما فيجوز ان يتحد احدهما بالاخر وثانى وثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلثة حصة منه وهذا ايضا يدفع توهم لزوم انحصار كل ماهية فى شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع التشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص به وانما يكون المقتضى للتعين هو الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقها بان لا يكون للمتشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح فى بحث الوجود حيث قال الفيه بحث الح وقد عرفت ان دليل وجود التشخص لا يتم فتامل قوله كان متعينا فى حد ذاته نقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم وذلك ان يقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعينا والهيولى انما توجد مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلى الطبيعى فى الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تامل سيما اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المتعينة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى الصورة الان يؤول كلامهم فى الهيولى بما سنذكره فى المقصد الثانى عشر قوله لان العدم المطلق لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدميا مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو وجوديا فيه منع سند قضية الامتناع واللاامتناع قوله واما ان يكون عدم التعين اخر ان اريد بالتعين واللاتعين مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدم المفهوم اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمى فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين

صادق على ما سوى التعين من الحقايق قوله فهذا عدم العدم فهو وجود وفيه ان مفهوم العدم غير الوجود
وكذا ما صدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجودا
مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المص على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه
الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك التعين الاخر معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا
لان عدم المعدوم ليس وجودا وموجودا قوله والتعين الاخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية
فلا نسلم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الاخر وان اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم
المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير
تسليمها لا يلزم وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما
بالوجود والاخر بالمعدوم قوله او مستلزما له بحيث يحمل عليه مواطاة والاظهر وهو ذلك ثم ح قوله لكان
الوجودي وجوديا قد تمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين
بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان معنى
العدم او مستلزما له يحمل عليه مواطاة فمنع الملازمة على هذا مكابرة فتامل قوله بل المراد بالوجودي
نفسه ليعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي والمراد ان الوجودي من الصفات ما
ذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور الغير
المستقبلة قوله بمعنى ان يعرض له الوجود عند قيامه لموجود وقيل عند القيام لموجود يجب عروض الوجود
له لانه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع قوله وبالجملة فلو كان العدمي
هذا مناقضة ومنع للملازمة التي في قوله لو كان عدميا لكان عدما قوله فلا اظهر وايضا اللازم ح ان يثبت
ان التشخص وجودي والمطلوب انه موجود كما لا يخفى قوله ولا قايل به وعلى تقدير القول به لا يثبت المط فان وجودية
التشخص بهذا المعنى ليست مدعى في هذا المقام قوله وهو المناسب للمقام لشموله الكل ولما اشرنا اليه من ان
المدعى وجودية التشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المحـ ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه
وان اطلق الوجودي على هذا المعنى والعدمي على مقابله ايضا قوله وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون
بالتعين سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب الفعل لا في الوجود الخارجي اذ
لا تمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي هو بانها
لا بتشخصاتها اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها
الخارجية كان امتيازا افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات المتعينات مركبة في الفعل وان
كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر قوله الانضمام مع الامتياز
ربما يتبادر ان الدليل مبني على كون التعين منضما الى الماهية في الخارج وهو الظ على تقدير وجوده فيه

وهذا

وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه يستدعي تميزهما قبله قوله فيتسلسل انما لم يتعرض للدور لعدم
احتماله ههنا لانه يلزم ح كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو ح والالم يتمايزا قطعا قيل عليه ان
التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات اما في مواد متناهية وهو الدور او مواد غير متناهية وهو التسلسل
المتعارف قوله وقد علمت انه نفس الهوية اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج والمحققون
لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هي معروض التعين في الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود
على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع ثبوت المثبت له فيه بحث
ان يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض ما به التعين اعني الاعراض المتكنفة من الكم
والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية والتشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلي الطبيعي
في الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعين وما به التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض
بالوجود ذاتا لا يقتضي تقدم تعينه اصلا فلا تجد ورفعه تامل قوله فاذن النزاع لفظي فان الحكماء هذا اصطلح
من غير تراضي الخصمين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجود التعين على انه عين الماهية كما يدل
عليه التقرير المذكور قيل والحق ان النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ ليس في
الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها في الخارج بل في الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك
وهو الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت والا فلا وانت
خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتامل قوله قال الحكماء
فيه بحث لانه ان اراد وا بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونها علة موجودة له في الخارج
فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجودة للتعين بنفسها
وان اراد وا به العلة باعتبار الوجود الذهني فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها
الخارجي والا لزم ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا
فان قلت هذا جار في وجود الواجب على راي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه الا
ان هذا التخلص انما هو لبعضهم القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة
مشعر بان التعين ممتاز عن الماهية في الخارج لكون في العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث لان العلة مشروطة
بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تاثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع
مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص اما توقفه عليه حتى
يلزم المحذور عليه وفيه نظر لان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة للتشخص معين ومثله ابطل الشارح في توقف
الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
والا فما لا يوجد لا يكون علة لوجود شيء اخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين قوله اقتضاء ما الاقتضاء

التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا ينافي احتياجها في الوجود الخارجي
الى ما عداها حتى ينافي الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي يقتضي التعين واما وجودها
من الفاعل بقي فيه بحث اخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص اذا كانت الماهية
بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة
والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لا تعدد علل في نفس الامر وامثال
الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فثبت الاحتياج اليها وليتدرج في اسناد التعينات الى الماهية باعتبار
الوجودات كثير نفع   فرع تعينها اي يتوقف عليه متاخر عنه ذاتا ولا يكفي المغايرة الزمانية حتى يدفع الدور
بها وقد يجاب بان حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور
بل على ذاته وهذا الجواب بعينه وجه تجويز تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل يتوقف على
تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص
الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة نعم يمكن ان يقال اذا لم
يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز اسناده الى المنفصل وفيه تامل   والنفوس
الانسانية انما تعددت الى اخره تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفس الفلكية متعلقة بالنوع مع تعلقها بالمواد
الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس
الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية بعينه كما يتعلق
بكل منها فرد من نوع الحصة الجسمية ويحتمل الاختلاف اذ التعلق بالمواد يجوز الاختلاف التشخصي للماهية النوعية
لا ينافي الاختلاف النوعي   بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التاثير
وما الفرق المؤثر بين التعلقين قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا
معنى لاسناد تشخصه الى المتاثر المتاخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان
استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور وليتامل   اي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد
اشار الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول
بجزئيه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر بينهم من القول باتحاد هيولى
العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد لا انفصال في ذاته
وانما هو من خارج وبسببه يصير اشخاصا متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعي
وزيادة التشخص تصرف من الناقل لمفتضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد
من الفلك كما مر انفا   بل تعينه عندهم بصورته فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسياتي ايضا في
موقف الجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب

بان

بان لا تنافي بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء والتشخص معا ولا يجوز في احتياج
كل منهما الى ذات الاخرى في التشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات قيل والتحقيق ان تشخص الصورة
يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعل لتشخصها وبحث
تقول سيشير الشارح رح الى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالتشخص لا بد ان
يكون علته الفاعلية واحدة بالتشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فيشكل كلام المص ههنا لان علة تشخص الهيولى
لا يجوز ان يكون صورة مطلقة فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصورة
الشخصية لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة يستحفظ بالوحدة
النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتامل قوله ومن ههنا يظهر انه يتسلسل عنده رح
ان فيه اشارة الى ان ليس الدور في الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا قوله واذا تعدد الفاعل
المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات
لا تعدد الفاعل باعتبار نسبه المخصوص كما ظن فانه بعيد جدا قوله ومنهم من جعل اه فيه بحث لان التزديد
المفاسد المذكورة جار في علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدمية احد قسمي التعين لا على عدمية مطلقا
فان المنحصر نوعه في شخصه لا يجري فيه ذلك او رد عليه بعد تسليم افادة بديهة الكنه ان المذكور في هذه الامثلة
جهات القضايا وسيجي ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي سيجي هو انها ليست عين جهات القضايا
مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح رح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمول
لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها قوله اذ لم يرد على ان يقول اه كان الكتب
ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد لمبادي الاشتقاقات وكان المص لم يجد صريح تعريفات
المصادر في كلام القوم وانما وجد تعريفات المشتقات فاوردها ليعلم الحال بالمقايسة قوله وانه دور
ظ قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الامرين هو الامكان الخاص الواقع في تعريفهما هو
الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان واشار فاعها يظهر مما قررنا في الجهات نعم يمكن
ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع
بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريفها لا امكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجوابه بعد
ايضا ظ اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن تامل
قوله لانه اقرب الى الوجود وقد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث
الوجود فينبغي ان يكون الامتناع اظهرهما فتامل قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب اي يطلق عليه
بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب اي ذو استغنا في وجوده عن الغير وهكذا قوله الثالثة
الشي الذي اه قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن ساير الصفات

المخصصة به لا الا ان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول بامتيازه بالصفة ايضا
فيكون الخاصة الثالثة عين الذات انا انا نسلم بمعنى الصدق عليه قوله لكنها متغايرة فان قلت التلازم يقتضي
التغاير دون العكس فلا حاجة لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان المتلازم يكفيه
التغاير الاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده هاهنا التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم
بالتلازم نعم لو كان متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح في معاني الامكان لكان اظهر قوله وكذا
الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص فالاول استغنائه في العدم عن الغير
والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة امتياز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكرها اكتفاء قوله امور
اعتبارية اراد غير الواجب بالمعنى الثابت الذي هو عين الذات على ما ذكره قوله اما الامتناع فانه صفة
هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهة
ساير القضايا انما تثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى الخصوصيات
المضاف اليها اعني المحمولات كما نبهناك عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده
فتامل قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني اه هذا جواب جدلي والمقصود دفع ما اورده على هذا الشق
والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يسلم كيف وتعدد الواجب لذاته مما لا قائل
به والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء وبهذا اندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا
يستلزم وجود جميعها من ان هذا لا شك ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل
المهم هاهنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد كلي
هذا الاتصاف قط فتدبر قوله ولعل هذا هو المراد اه يعني كون وجوب الوجود نفسه انه ليس زائدا عليه
في الخارج وبهذا اندفع ما يقال لو كان وجوب الوجود نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم
بطلان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواحد الا
ما له الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا ترى ان الوجود اذا كان
موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب قوله قلنا
نعم لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الموجب هو المغايرة فيه
قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرضناه فان قلت لا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب
على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجيء فرد اخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال
الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وهاهنا بحث لانه ان اراد بزوال
الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا
المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه

مطلقا

58

مطلقا فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الذات بها فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا
على ما سيذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على
تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
وذلك سفسطة ظاهر البطلان قوله لكنه ممتنع نظرا الى ذات الواجب اه تحقيقه ان ذات الواجب كما تقتضي
وجوده نفسه تقتضي وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات
الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن
الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود الوجوب قوله ويبطله انه نسبة فان قلت
سيجيء انه كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا الا ان النسب لا وجود لها عندنا قلت هذا دليل تنزلي على
في البحث الثالث من احكام الواجب لذاته
ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل آخر
دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات قوله لا صفة تسمى الوجوب قد اشرنا فيما سبق الى ان الامتياز
بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا قوله وفي الملخص اه كلام الملخص وكلام شرحه يدل على ان ليس للوجوب
معنى ثالث وان النزاع معنوي فللتنبيه على هذا اورد كلاميهما قوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة
به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب فهو باطل او ممكن فيتسلسل الا ترى انه
حينئذ يرجع الى الوجه الاول قوله وقد يتكلف اه وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذلك الى مقدمات زائدة
ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظ قوله والعلة متقدمة
على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم
من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل
في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى قوله والا لكان ذلك النوع حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك
فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز كل
فرد من القدم بفرد اخر منه بلا محذور على نحو ما ذكروه في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك اه مما لا
يحتاج اليه لان مجرد كونه نعم محلا للحوادث بط الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه اخر اظهر قوله والبقاء لو وجد اه
هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور في بقاء الباقي في الزمان الثالث قوله لكانت الماهية
موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفة موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفة لم
يتكرر النوع بالمعنى المذكور قوله والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه هذا يظهر ان ما ذكره
الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء الباقي على تقدير وجوده نفسه ان ما تكرر نوعه يجب كونه

اعتبار ما ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على من التفسير كما ظهر من كلام المص ههنا قوله
وتلخيصه ان ماحصله اه هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا المقصد
واما لزوم جواز الحمل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه قوله والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث
بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متاخر عن الوجود قوله لجوازه
اتصاف الماهية حال عدمها اه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب التاخر عن الوجود جواز التقدم عليه
لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه
ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ تكون
الصفات مما يجب تاخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها
حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر
لان المجيب ان اوجب في الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها
حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تاخرها عن وجود
الموصوف فليتامل قوله بل ولو فرض عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان
على تقدير انتفا القوى المدركة باسرها فح يشكل قولهم ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت
للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم متصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم
وجود ذهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع
الاشكال فليتذكر فان قلت لو انه رح في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لا
يلزم من عدميته ان لا يتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية قلت يندرج
في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب
ح باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه
دار فتامل قوله لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشي بالشي يستلزم
نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور
ثبوت شي لشي واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر
في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه الا يرى انا اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده
في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لم يتصور وجوده
قطعا لكن قاعدة تهم تقتضي انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر قوله لصدقه على الممتنع فيه بحث
اشرنا اليه في اثنا شبه القادحين في البديهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم

ذلك

59

ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم
الكلي من حيث هو والا لكان كل طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجايز ان يكون فرده القايم بالمعدوم
معدوما وفرده القايم بالموجود موجودا قوله معناه انه تتصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو
ان الشارح ذكر في اوايل البيان من حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان الفهم وحده
صفة لغيره فاسد وحقيقة تفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة
الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او
هما معا واتصاف زيد بانتفا ضرورة وجوده او عدمه او انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشي
بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى هو سلب البصر
عن بصر زيد لا زيد نعم قد يتصف الشي الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل
في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود
حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم محل اشكال للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم نفسه
ولا بعدم شي اخر كما عرفت قوله فدليل كونه عدميا او لانه لو وجد اه في المقابلة حزازة لان قوله او
لانه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلا يتسامح
في المقابلة لكنه انما يستتب اذا حمل قول المص لكان اما زايدا اه على الوجه الثاني الذي اشار اليه الش رح
بقوله لو وجد اه اذ لو حمل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي استدل به المص على عدميته
وهذا يظهر ان لا وجه وجيها للوجه الاول فتامل قوله او نفي مذهبين متقابلين جعلهما قسما لما سبق
باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا قسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين وهذا
ظاهر الا ان عطف قوله او نفي على قوله نفي قسميه مع ان الش رح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام
يشعر باطلاق القسمين في المعطوف ايضا ولو مسامحة فالمقابلة ح باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف ما
سبق وان كانا مشتركين في ان في كل واحد منهما نفي قسمين قوله ايرادا او ابطالا فيه شي وهو انه لم يحصل
الوقوف على الماخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط فتامل في توجيهه قوله والتمام بحث ضعيفه اه فلا
يحتاج في اخذ شي من طرفيه الى كلفة وقيل لا يحتاج في قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه
الاول قوله لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره اه فيه انه يلزم استدراك ساير المقدمات
لكن المص ذكر في موقف الجوهر في ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذي هو اخصر
ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور قوله الذي هو ممكن في نفسه اشارة الى دفع الاعتراض
الثاني الذي اشار اليه بقوله وايضا انما كان اه فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالغير

فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الوجوب هناك
هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره
فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشي على الفرض معلولا له وذا باطل قطعا فالفرق
بين المادتين ظ قوله لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير
لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوقا بوجوب الواجب قوله وربما يغير الدليل اه
هذا الجواب للابهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكن مقبول في صناعة
المناظرة شايع في الكلام كما مر الاشارة اليه قوله والاحتياج الى جزء اه فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب
للاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس بمعدوم والا لزم عدم الكل وليس
بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه ولا بد له من علة لان ما اشتهر
من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي شي له لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشي بالكنه لا انه
يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود
الكل ذاتا ولو علل به تأخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشي علة له في الجملة
فيلزم امكان الواجب واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج
في الحقيقة تصوره لا وجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي
لا الى الوجود العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه
واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد
سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا وان سلم الجواز في
الجملة فالحصر الذي يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان
صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزء والخارجي قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن قد حققنا
ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يفضي الى الاحتياج الى العلة قوله لانا نقول اه ظاهره انه تعرض للتسليم والمنع عاله
اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير اه لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو فسر بحيث يصطلح على ان الواجب
ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير داخليا وخارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول مع قطع النظر
شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى قوله ثانيا لو كان وجوديا اه فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير
عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشي لم يوجد على ما مر في ان الوجود في
الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من
لوازم الماهية فلا يقتضي سبق علتها بالوجود والوجوب حيث قال قسل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب
انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها

وهو

وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وح يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية
متصفة بموجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور
في ذلك لان اللازم ان يقتضي الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به بكيفها
بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما
الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم العلامة بعدم
زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص
والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص
ولكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع قوله لما ستعرفه من ان الممكن لا بد له من وجوب سابق
على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا
فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في
الجملة مع انتفائه اذ ليس في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري
عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده
فللزوم الدور لان وجود نفسه وما بعده في الخارج يتوقف ح على وجوده الذهني وبالعكس كما لا
يخفى قوله فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب اي بثلث مراتب كما دل عليه السياق وصرح به في
حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متاخر عن ايجاب العلة المتاخر عن وجودها المتاخر عن وجوبها
فلا يصح قوله فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده اه اذ السوق يقتضي
الحصر قلت بين المراتب الثلث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبر قوله فيلزم وجود الماهية قبل وجودها
حقيقة انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده
كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية كما مر
فحقيقة لزم المحال المذكور قوله والاظهر ان يقال هذا اه لبعض المتاخرين ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يحمله
على برهان التوحيد ولم يذكر غير الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتيا
وعين الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الاله لا تعرض فيهما للوجوب
ونفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد بالبرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب
الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك في اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن
لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما صرحوا به فلا نثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله نثبت انتفاء تعدد الواجب سواء
كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية ه

ابحاث الممكن

للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده يتعدد الالهة والدليل الدال على انتفا
الملازم يدل على انتفا الملزوم قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه سيجي في الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو
ما لا يقتضي وجوده اقتضا تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب
محتاج الى البرهان فقوله ههنا فان الممكن ما يتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اى
كون الامكان الذى هو ذلك التساوى وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة
الطرفين والتساوى مما يثبت له بالبرهان لانه نفس الامكان قوله يحيلك البداهة اه فيه بحث لجواز ان يكون
نفرتها لا يحيل ان هناك مرجحا ومحدثا بل بمجرد عدم ملايمة نفس الحصول هذا فان قلت قد ذكرت ان التساوى
الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تحيل البداهة لتحقق المرجح ونفرتها لذلك يدل على
ان ادراك ذلك التساوى الموقوف عليه كلها بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم النفسى بتساوى طرفى
الممكن الخارج من القسمة برهاني وتحيل التساوى بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر
لا ينافيه فليتامل قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم اه خلافا للمعتزلة فان في ذات الافعال عندهم
شيا يقتضى تلك الاحكام اى يقتضى اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال قوله وعلى قطبين ذكر الحركة
الى جهة لا يغنى عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرق مثلا لا يستدعى اتحاد المناطق قوله الاول الماهية
الممكنة مقتضية للتساوى اه هذا الطريق وان شارك المنهج الاول فى الابتنا على ان الممكن ما يتساوى
طرفاه لكن القدح الذى ذكره فيها ليس بمنع ذلك التساوى حتى يكون قدحا فى المنهج الاول ايضا بل بنفى الثانى
هذا اه فان قلت لانم اقتضا الممكن للتساوى لجواز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب
قلت سيبطل ذلك ولو سلم قلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب معها قد يقع الطرف الاول وقد
لا يقع فيتحقق تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى وقتى الاولوية وسيجى تحقيقه فى ثالث ابحاث الخاتمة وهذا
القدر يكفى فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضى ذات الممكن بانفراده اولوية احد الطرفين من غير ان يصل
الى حد الوجوب وبواسطة تلك الاولوية والرجحان يقتضى وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا
بالذات لان الواجب هو الذى يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود
مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشى عن الذات من حيث هى قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا
كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مستندا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعنى بالوجوب الا هذا
واعتبار الواسطة انما يقدح فى الوجوب لو لم يكن مستندة اليه كما لا يخفى قوله قلنا انما يناقضه اه لان القايل
لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح فى تقرير كلامه ويناقض
له على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه قوله كما يزعمه الخصم القايل بالاتفاق اى بوقوع احد طرفى الممكن
بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجب كذى مقراطيس واتباعه

القايلين

القايلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه ستاتى قوله لانه حصل بعد ما لم يكن اه فان قلت
هذا انما يتم فى ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون اه فلا يجرى الدليل
فى الصفات القديمة الممكنة على راى الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قايل بالفصل فعلية
الامكان فى الحادث يستلزم العلية فى غيره بطريق الاولى وفيه ما فيه قوله فهو المؤثر فيه بحث اذ لو
صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجيحات الحوادث الحادثة ولو بنى على راى
الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا قوله وهو المتنازع فيه ان قلت المتنازع
فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا فى ان علة الاحتياج هى الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة
ام لا قلت من جملة الخصوم فى كون الامكان علة الاحتياج هم القايلون بالاتفاق كما سبق الان وسياتى فالنزاع
معهم فى نفس الاحتياج الى العلة ما لا قوله بل يترجح مع الوجود فيه بحث لانه قد مر فى القاعدة الثانية التى
ذكرها صاحب التلويحات ان الموجودات لا تقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تاخر الترجح
عن وجود الممكن يكفى فى ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب فى الجواب منع وجوديته كما ذكره
الشارح قوله فالترجح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة
متاخرة عن الموصوف البتة الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود
بديهى لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه وان كان باطلا فى نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه
على الوجود بنا على بداهة كونه صفة له وجه آخر فى الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود
الا ان ترجح وجود الشى صفة لذلك الشى قلت قد نبهت فيما مر على ان الشارح رد امثال هذا فى اول
البيان من حواشى المطول نعم كون الشى بحيث ترجح وجوده صفة له قوله واجب مستمر وجوده اشار بقوله
مستمر وجوده الى ان المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتى لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا والمستحيل
ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده قوله لتركبه من آنات متقضية اه فيه بحث لان عدم تركب
الزمان من الآنات وعدم تتاليها من مسلمات الحكمة وكانه اراد من قول الفلاسفة الذى جعله مبنى للدليل
مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء الغير
المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجى ممنا
ان تركب الزمان من كل الاجزا يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاله لا افراد حتى يدعى قدمه
بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دايما والتحقيق ان الزيادة المدعى قدمه عند الفلاسفة هو
الان السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب فى بيان انه ممكن لذاته بيان
عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا اليه انفا قوله بعد تسليم مقدماته اشار الى
النوع الذى سيذكرها فى موضعه من منع كون المقدم والتاخر زمانيا ومن ان التقدم والتاخر وجوديان يقتضيان

وجود المعروض على ما زعموا في اثبات الوجود للزمان كما سيجي فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم
والتاخر ولا يلزم ان زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب
الوجود مستمره لجواز كونه امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك قوله يبطل كون الحدوث اه اي يبطله
ههنا لا مطلقا وبنا الكلام على انه قابل للفصل غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي نعم يتم
دليلا الزاميا قوله فالامر المبتا الامر الطريق الواسطة بين القريب والبعيد والمبتا بالثا المثناة من
فوق مفعال من الاتيان اي الطريق المسلوك الماتي فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاد بالثا المثلثة
ولا اعرف له وجه صحة والمعيد المذلل قوله ولانه اي الاثر حال عدمه اه ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم
من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والا
لما صح ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لا
يصلح اثرا ليس كما ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا التوجيه كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ
ماله الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ
العدم نفي محض لا يصلح للتاثير المؤثر مطلقا قوله على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد في هذا التعريف
دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا كعدم الحادث
الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق
انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض قوله
اما حال كون الاثر معدوما والمراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد
بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذي هو العدم
يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن قوله والحق ان ذلك اه ظاهره يدل على ان ما سبق ليس حلا
مع ان قوله ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا
عنونه بالحل قوله فان التاثير في الوجود بشرط الوجود او بشرط العدم اه قال بعض الافاضل تفسير
الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور ومو افق للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط المحمول
مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا وزيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فعد
قولنا التاثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال ان
ان المص نظر الى المال وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الوجود موجود من حيث هو موجود فلا تاثير فيه
والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا
يوافق الاصطلاح قوله ومنهم من اجاب اه اشار الى ضعفه لان الكلام في التاثير المطلق سواء كان في الذوات
او في الصفات ولا قائل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت

مطلق قوله الشبهة الثانية اه يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او الموصوف
بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال قوله اي في الموجود
فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود لا يتعلق به جعل يقينا ولا الوجود الخاص وكذا الحكم بالجاعلية
فالجواب لا يدفعه وخلاصة الدفع ان التاثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يحصله للماهية واليه
الاشارة بقوله وقد سبق ما يحقق اه قوله ثم من بعدها قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى
ظهوره في النقض اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق
بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر وفيه ما فيه قوله والجواب انه لا يلزم اه فان قلت
الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فللحاجة
حاجة اخرى وكذا للمؤثر به مؤثرية اخرى ولا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها في نفس الامر
وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت لا نم جريان البرهان على ما هو محقق قوله لا انهما من الانواع
المتكررة بالمعنى المذكور وجعل المؤثر به من الانواع المتكررة تسامح لان المؤثر به لا يتصف بالمؤثر به على
تقدير الوجود بل يتصف محلها المؤثر به اخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع
المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده قوله هذا متعلق بقوله والجواب اه فقيل هذا يدل على ان
النقض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض
عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على
تقدير وجوده يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ
لو عدم لم يكن الممكن ممتنعا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها والحق
ان التغيير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد فيجوز في اجراء النقض ان يبطل وجود
الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع قوله اعني قوله فان قيل من تتمة الاول اي مع جوابه
من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع والانفس
قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لابطال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو
السؤال والجواب والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها ويخصص المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع
لا يلتفت اليه قوله ولنا ان نقول ابتداء اه انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم في كلام المص من التناقض لان
منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا الموقوعة بعد قوله والا اي وان لم يصلح اثرا فالطا
ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فيؤول المعنى الى انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا
فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتدا من غير ترديد قول لا احوج حال البقا
الحكم ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقا والتاثير فيه اما ان يكون ممكنا

اولا فان كان ممكنا فبطلان التالي مم والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر باقيا ايضا قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتامل قوله بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد نزوجا للجواب لكان احسن واوفق

بقوله ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر الا انه قيده به اشعارا بضعف الجواب ابتداء قوله حتى يتجه عليه ما اورده المص اي حتى يتجه عليه ظاهرا والا فتامل وليه بما اشار اليه الشارح من ان المراد نفي التاثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه ما اورده المص قوله وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه اه خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشيء منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان في حالة البقاء يفيد الاتصاف به فيما بعده كما صرح به قوله وفيه بحث وهو ان المختار اه قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه تعالى ان من شان المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا احتياج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وحقيقته ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الاخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا كان اثر الذات المريد فتاثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق اخر وهو مم فان المختار اذا اوجد شيئا فالمعلول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة تتوجه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في انصافه بالايجاب الى ايجاب اخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظ واما عدم الاحتياج الى تعلق اخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فتدبر قوله نقلنا الكلام اه فان قيل هذا الكلام معوض بالواقعات كما في قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سنذكر انه في الكل مرجحا قوله فيلزم التسلسل في التعلقات ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتباريات النفس الامرية لجريان برهان التطبيق فلا يتم ذلك كما حققه فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجود اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد

الوجودين

الوجودين كما مر وان بني على امر اخر فليذكر ذلك اولا ثم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق بعد اللاحق فتامل قوله لا شك انها حادثة وممكنة الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففي الثاني الامر ظ وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا شك انها حادثة وظهر سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير في قوله والجواب انها ذ بنسبة الى الجملة قوله ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يجوز تقدم التاثير على وجود الاثر انا لم نرد بهذا الا انه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق قوله وايضا لو كان المحوج هو الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعى ومدعى ضمنا فالنقد عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا يقرب له اصلا قوله والا لكانت حالة الخروج اه فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فح لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتباره الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج خاليا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعا العدم وفي الماهية بذلك سواء كان لها اول او لا ذلك الاتصاف ام لا فتامل قوله فان البناء ليس علة اه حاصل الكلام ان الحادث الباقي في البقاء هو الاحتياج الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هو العقل الفعال مع انها حركة اليد وانتفاء تحركه من محرك اخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا ذوات تلك الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث وجودها قبل البناء ولا حركات الآلات وضم بعضها الى بعض اذ سمي مستغنيه بانها عللها الفاعلية كما لا يخفى قوله قالوا دليل الفريقين اه فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفي المقابل صريحا وبعضها ينفيه ضمنا فانه لجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لم ادلة غير متنافية قوله لان الحدوث صفة للوجود لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل فيتأخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمتأخر عن الوجود واذا خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد قوله وحمس على التقدير الثاني اه هذا مبني على ان لا تفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح في المراتب بل العلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة

امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا تزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد
منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشي له مرتبة وكل واحد
منه له مرتبة اخرى فتزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان يدعى ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة
التامة ايضا قوله وهذا الكلام محقق لا مغالطة فيه اصلا اه فان قلت ما ذكره المص هو الموافق لاصول
المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا جميع الاشيا الى الله تعالى ابتدا لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها
ببعض كما هو داب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا ابقوا لهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق الثبوت
دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك انهم قايلون بعلية بعض الاشيا للبعض واما
الاشاعرة فاتفاقهم على ان لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سياتي في المقصد العاشر في بيان العلة
والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا على نفيها مطلقا كيف ومثبتو الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال
بصفة موجودة واما نافوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن
عندهم ناشيا من غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم
الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها
فان عدم التعلق ممكن ح بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا
اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات قوله الا حال كونها موجودة اراد المعية الزمان فلا ينافي حكمه
فيما سبق بتاخر الحد وث عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي قوله قلت الممكن الخارج من القسمة اه قال
ههنا قسم اخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرضوا له في التقسيم قلت هذا التقسيم
يتوهم في بادي الراي وليس بجايز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع فانه جابر القسمة بل ربما وان
كان ممتنع الوجود في نفسه فما يقال من هذا القسم داخل في الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح قوله لجاز
بقاؤها فان قلت عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد يجاب بان الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم
لذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب ادعا اولوية العدم للذات في
الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح قوله كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية
التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم ح متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته
وان كان هو الفاعل المؤثر قوله لان الطرف الاخر ان امتنع اه حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب
او خلاف المفروض فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته
ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بينهما
وبالجملة كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلة لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الاخر
بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المعينة هي التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود

من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره وانما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول
اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه محتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال
على وجود الصانع قوله فلما سبب العدم عدم اه فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة
الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم قطعا اذ لو كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع
فقط كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود
قد علم بالبداهة السالمة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم
بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفا اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة
للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المط وهو اسناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع
اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل فتعين الانتها الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت
في مادة انحصار علة العدم في المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة قوله وايضا
الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا من العلة التامة بل عدوه
اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة في التحقيق ومقدم عليها فلا تنشأ منها ضرورة بل
انما تنشأ من ساير اجزاء العلة التامة قوله وهو وجوبه السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان
الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التاخر عن مفهوم الوجود
لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم
معلوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين لا ان الوجوب صفة ثبوتية
فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة
في شي من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل ح وقد جوزه الشارح فيما سياتي قلت سيذكر جوابه
هناك ان شاء الله تعالى قوله ان كان خلوها عنه لحدوثها فيه ادنى مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بل بعد
العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثها قوله لو لم يكن لازما بل حادثا اه فان قلت عدم
اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المص لظهوره
بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فتعين
عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا ترى ان الاعدام
الازلية قد تزول والامكان ليس منها وهو محل البحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية
ليس له امكان اخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية ولو لازما يحتاج الى الموصوف ويكون ممكنا فله
امكان اخر وينتقض الدليل وقد سبق منا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر قوله اما ان يكون لا مراد وايضا
اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا والاولى ان يقول اذ حدث

الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحصوله وحدوثه فتسلسل واثباتا كونه لا مرفلا دخل له فى الامكان قوله فيتسلسل الامكانات فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلى وهو اخذ الامكان لازما لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث امكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك واني ذلك قوله فيلزم نفي الصانع فى اللزوم منع ظ قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتبارى ولا يلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور الموجودة فى الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف قوله ان توقف على حادث اخر تسلسل والا فاختصاصه اه ان قلت فليكن حدوثه لما ثبتت المختار وارادته كما هو الشان فى الحوادث عندنا قلت تاثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها وحلول بجواز الاستناد فى مرتبة من المراتب الى موجب تو ان يحسب الاستعدادات والروابط المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقايل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث اخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتبارى لينقطع بانقطاع الاعتبار ولا على القول بامتناع التسلسل فى الاعيان فى نفس الامر كذا لان الاتصاف فى نفس الامر لا يتوقف الا على اعتبارى نفس امرى قوله وربما يشكل عليه ان لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم العلم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافى الامكان الذاتى قوله بل نقول وجود الحادث وجه النظر فى جريانه على مذهب الحكيم ايضا خلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم قوله ولنا فيه بحث وهو امكانه اه قال الاستناد المحقق فى الدخر معه ما هو مسلم الى قوله بل جاز اتصافه به فى كل منهما فانه فى حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان الاستعداد عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود فى المال واحد واستعداد الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحقق ادعوا انه لا يقتضى الا ان يكون الوجود فى الجملة ولو فى وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا فى الجملة وليس فى كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد منه ما ضمه اليه من قوله لا بد لا انقطاع بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به فى كل منهما معا ويستلزم العام لا يجب ان يكون يستلزم الخاص فقوله وجواز اتصافه به فى كل منهما معا اه الذى فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره

ذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الان السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا جزء لهما فامكانهما ازلى وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متاخرى المحققين بل الحروف الانية التى تعرض للاصوات عند انقطاعها كعروض الان للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا فى ان حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعنى الوجود فى الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهيتها النقضى بعد الوجود لم يكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ماهيتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان تتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار وتوضيحه ان الشارح الان بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود فى اجزاء الزمان معا ليس ايضا امكان مستمر فيها قوله نعم ربما امتنعت اه جواب عن التشكيك ابتداء قوله قلت الامكان الذاتى اه قيد الامكان بالذاتى احترازا عن الامكان الاستعدادى لا عن الامكان بالغير قوله امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير يعنى اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتى لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشى من الذات ازلى والكلام فى امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه البيان بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام فى الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وهذا ابين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل لتعقيد ما نفاه من الامكان بالذاتى فى مقام نفى الامكان مطلقا وفيه تعسف ظ لان السياق يقتضى تعليل ما ذكر صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتى وابقاؤه بلا علة مما لا وجه له قوله واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات وقد يستدل على ذلك بوجه اخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا فى ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضى الى ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب قال الشارح فى حواشى التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع

الامكان الحاصل من الغير لا ارتفاع الامكان المستند الى ذاته قيل وليس بشي لان استوا الوجود والعدم
بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد
من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وبهذا الارتفاع يتحقق ارتفاع القيد وهو
الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض
وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى قوله اي هي راجعة اليها وجه التغير ان كون الاثار امرين مما لا
وجه له ظاهرا قوله اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاد المحقق في الدرر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل
المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار
باتفاق الفريقين فقد اخطا انتهى كلامه لا يقال الاختياري هو الحركات الجزئية وهي حادثة واما القديم فهو
المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات
ولا اجزا بل هو امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند الى نفس الفلك بالاختيار
مع قدم عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي امر وهمي كما سيجي وليس كلامنا فيه قوله اي وامتناع استناده
ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز استناده بتاويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب
يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعمل وبعده اليه لفقد العامل الصوري كما في قوله
ولو لا تحسبون الحلم عجزا لما عدم المسيئون احتمالي اي ولو لا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بإرادة
جزء مدلوله مجازا كما في قوله فقالوا ما تشاء فقلت الهو اي اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من
الاعراب كما حققه في حواشي المطول بل مقصوده توضيح المعنى قوله وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم
ظهر بهذا ان القصد فينا غير الارادة ومتقدم بالزمان عليها لما سيجي ان الارادة منا لا تتعلق الا بمقدور
مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم وجود المقدور قوله فحكموا بان العالم قديم لكن شبهة لا
لهم لا تجرد ذلك التجويز كما لا يخفى قوله ورد عليه بانه يدل اه هذا الرد للخواجه نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات
ذكره في اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على المص قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز
استناد القديم الى الفاعل الذي هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا لا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه
الشارح نعم يتوهم وروده على الرازي ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عايد الى ذلك
ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض فيه لذلك كادلته
النقلية التي فصلها الامدي في ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث
العالم كما يمكن العكس ايضا اذا اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على
هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كما صرح به الامدي فلا معنى
لبنا المطلوب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المط
لا يتوقف

لا يتوقف على حدوث العالم واشتهر بان كلام الشارح في اخر المرصد الرابع في الصفات الوجودية من
الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان ايجاب غيرنا لصفات نقصان فلينا قوله فانهم استدلوا
اولا اه حيث قالوا العالم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قوله
ما علم ان القايل اه ظاهره اعتراض على قول المص والمتكلمون لو سلموا اه بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت
جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق انه يندفع اعتراض الشارح على المص لانه
جواب جوابه كما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعني تجويزهم استناد القديم
الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض اخر عليهم متفرع عن وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا
اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت ادلة نفي
عليه الامكان تفيد العموم فما وجه التخصيص قوله ان القديم لا يستند الى علة قيل وكذا الازلي ولهذا قالوا
الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها قوله اذ لا حاجة له الى موثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة
لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية وهي عين الاستناد الى الموثر قلت قد سبق
في خاتمة احكام الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها
فلا مصادرة هذا والاظهر في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة عندهم
هو الحدوث الزماني اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية قوله ولا مجال للتاويل والتنزل فيها لانها ثابتة
منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لا مكن استناد القديم
الى العلة قوله بان القديم ما لا اول لوجوده المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود
فباعتباره وقد يوصف به العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث كذا في شرح
المقاصد لكن المحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقي فيه بحث وهو
ان الحالة كما لا توصف بالقدم لا توصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه
ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا قوله الا ان يعبر بغيره يصح
يوصف الحال بالقدم لكن لا يرد الاشكال ح ايضا لما اشرنا اليه الان من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج
الى الموثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا قوله ولا تعلل القديم بغيره فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة
لا الى الغير والقول بانه لا يتصور التاثير والتاثر الا بين المتغايرين فالمعنى المراد من الغير به ههنا لا يسمع
ومن ههنا قال الشارح واشتهر اه قوله يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار في المباحث
المشرقية في الفصل التاسع والاربعين تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس
قوله تجوزه الامدي قال في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الامدي لا يوجد في كتاب ابكار الافكار
الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا

قوله واذا لم يكن كافيا الخ فان قيل ... متقدم و هو مشعر بانه قد لا يتقدم وهذا مناف لعدم كفايته قلت ... لجواز ان يوجد سائر ما الموقوف عليه مع القصد فلا يتقدم ... ان هيوليات الافلاك غير كافية في وجودها بالفعل مع انها غير متقدمة عليها بالزمان

في الوجود ولا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا امثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند قائلا لا نم اسناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدي اعتراضا الا اذا كان المراد بجواز اسناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى فاعل الاختيار بان باباه سياق الكلام على انها مبنى عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند والحق ما ذكره المص وفي الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن ههنا قال المص جوزه الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم فمجرد ان تقدم العلة بالذات لا ينافي الايجاب قوله وقال سبق الايجاب قصدا اه معنى العبارة غير واف بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد القصدي لوجود المقصود زمانا وهذا مما لا يناقش فيه والكلام في جواز معية الايجاد قصدا للوجود والغرض فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة قوله من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار قال الاستاد المحقق في الدخر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم لا يصح عدمه وتوقعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ قوله وقد يقال دفعا لما قد قيل قوله اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه كما صرح في قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود لزم قدم كل ما يتعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جوازه وله ايضا لجواز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود الاثر في وقته ولا يجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر قوله والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه ره ان الاولى ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود قوله واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكانه قال المعلول الحادث الباقي محتاج الى علته واذ قد يراد اه قوله وهو بقيس وجود في الزمان الثاني قال يتم المقصود بان يقال براد بقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تاثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يوقع الاستدراك في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد قوله فلا بد ان يكون موجودا فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا

على تقدير

67

على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادا ككون زيد عند عمرو قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط ههنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه وان جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط وهل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق بعد الاشتراط حتى يلزم وجوب الاجتماع قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز اه قيل عدم الجواز بالنسبة الى الشرطية العدم لا يلزم من عدم حقيته عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر اخر فان للشيء الحادث يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تامل قوله والمحوج الى العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا قيل ان الاربعة لا تكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لا يجدي وذلك ان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا ممكنات لان اسناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه بعد اعماضا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم تكن قديمة والثمانية ثابتة باعتبار الاضافة وذلك يكفي في ازلية الاربعة قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال ره السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازي قوله وهو ان التاثير في الباقي ولانه قد مر اه قال الاستاد المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كالبقاء دوامه اولا فان كان الاول فلنبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ويحصله له كيف لا وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام ره انه قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة لله ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجود اتها منه فيلزم تاثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم في ادلتهم على اثبات مطالبهم ومنها قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايرادها واما ههنا حيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها مم قوله على تقدير كونه تعالى مختارا واما على تقدير كونه تعالى موجبا فلا بد ان يصار الى الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث

لاستناده الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينهما فكانه بنا على ان الموجب البسيط لا يصدر
عنه الا الواحد وفيه ما فيه قوله لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا اه فان قلت كون الكلام على تقدير
مؤثريه الموجب لا يقدح فيما ذكر وذلك لان كلام المعترض على دليل الامام انا نرى احتياج بعض الاشيا
الى البعض في البقا بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا
ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقا وحاصل جواب الامام انا نقول بالعلية والشرطية بين الاشيا في نفس
الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج في البقا بالفعل بينهما وجواز مثله على تقدير الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم
ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى
موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فيكون الانسب سوق
الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشيا واما نفي نفس الايجاب وما يتفرع
عليه فهو بحث اخر ليس كلامه الا ان فيه فصل مذاهب القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما فرض اولا
اعني الايجاب وبهذا يندفع ما يقال من انا لا نم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام على
تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمص بصدد تمشيه ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في
عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لا لان المدعى مقصور على عدم الاستناد الى الموجب قوله واراد تاثير
مؤثره ولو سلم تاثيرها فهو بالباقي الذي له اول وتصور فيه تاثير كما يجي في الجواب عن الثانية هذا وانما
لم يحمل الارادة في السؤال على ارادة الواجب نعم مع ان هذا الجواب لا يتحرج لان السؤال المذكور من طرف
الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تعالى وقد تحققت ان الكلام الالزامي لا يفيد هم قوله ولقائل ان يقول كونه
مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيه هذا شرطيه ذلك ايضا وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء
وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جايز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر
فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وفيه بحث والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا
فاعليه الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم
من حيث هو عدم مناف بمعناه وهو ط قوله قد يتصور فيه التاثير ابتدا ان اراد بالتاثير الابتدائي التاثير
في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في القديم وان ذلك التاثير في حال الوجود بعد الايجاد وان اراد به التاثير
في اول زمان الوجود كما هو الظ فقد لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التاثير هو لزوم تحصيل الحاصل
الكان مرتفعا بتحصيل وصف البقا في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان الباقي قديما
او حادثا لم يكن ليتحقق اول زمان الوجود واستغناه دخل في الاستناد الى الفاعل قوله وعن الثالث ان مراده
العقلا ا ه يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف قوله وههنا بحث ظاهر لا
قوله لا يجب ان يكون الحدوث شرطا قوله بما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط قوله فقد
عرفت

68
عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق قوله لكنه فاعل
مختار فان الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى
المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون
التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هي في ملخص الدعوى وهو ان اثر
المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود
عندكم وان كان مختارا ونحن نلزم قدم اثره فباي وجه حصل التاثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تاثير الموجب
عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا يجوز تاثير الفعل وان كان مستجمعا للشرايط كلها بهذا وقد عرفت ان الانسب
بالسياق ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرايط تعلق الارادة
وح يجب المعلول فان كان الشرايط كلها حاصلة امتنع التخلف والا يلزم التسلسل وقد اجيب عنه بانه يجوز ان
يتعلق الارادة في الازل بوجود المقدور في وقت معين فما لا يزال فيكون الشرايط التي من جملتها التعلق كلها
حاصلة في الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرايط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون
جميع الشرايط متحققا في الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث ونتسلسل اللهم الا
ان يقال حضور ذلك الوقت الذي هو حادث متوقف على وقت اخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل
الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده
بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير ازلي فليتامل قوله امر وهمي لا حقيقة له اذ معنى تاثير العدم في العدم
عدم تاثير العلة في الوجود وتذكر ما ذكره المص في بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر قوله المساوية له في الذاتية
وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات قوله وفيه نظر اه فسر في عبارة الامام الرازي اشارة الى
اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدما
لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور زائدة
ولا معنى للقديم الا ذلك فان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا معنى للوجود الا ما
عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود
الى الثبوت فتامل قوله اي اوصافا فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلثة مع ان الظ ثلث قوله والمستقل
بالاستقلال لا يكون الا ذاتا وهذا الانحصار ظ معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد
ما توهم من ان الكفر التزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالاستقلال بل بالتعلق او الاشتراك
فالحق في تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلثة او انكارهم لنبوة محمد عم قوله لا لاثباتهم آلهة ثلثة تكفيرهم ليس
لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات بانه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود
الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة بل سووا بين الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة

كما اشار اليه النفتازاني في بحث حذف المسند من المطول اذ قلت فالنصارى مشاركوا الوثنية في الاشراك
بالله فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل بعض الاية منسوخة بقوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب اخر مذكور في كتب الفقه قوله والاول كالنفس الجمادية
وايضا لو قال حيوان بعد النبات بتقدم الاعم لكان اولى قوله ما يكون مبدأ للحيوة فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات

اثبات الحدوث

قوله وهي ايضا راجعة الى امرين اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان
الظ احدها لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه اختياره على نسخة مع انه عنوان المقصد بالابحاث
ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ ويوجد قوله وثانيها اي ثاني ابحاث الحادث قوله احدهما ان الحادث
هو المسبوق بالعدم البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعني الذوات فتعريف الحادث ليس من قبيل البحث بل
البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد
بالبحث المعنى اللغوي قوله اذا المعلول القديم ان يثبت لا شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظ واما عندنا فبالنظر
الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك قوله الممكن
لذاته غير مقتض للوجود قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له قوله
وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور
فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة
الى الثابت بدونها وهو هم قوله لكنه مشكل جدا فان العدم له قيل لو قيل يراد بهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما
تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المحشي قوله لكنه منظور فيه اه فيه بحث
لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على لا استحقاقيته بحسب الذات لان الواجب لذاته لا يكون واجبا
بالغير كما سبق ثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى الاثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما
بالواسطة واد احمل الموصول في كلام المص في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير
الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده تامل قوله ولم يثبت ذلك قال رح لان ارتفاع
ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون
كتقدم الواحد على الاثنين قوله بهذا اذا اطلق اه نقل عن الشارح انه لو لم يقل بهذا لكان اولى لان اكثر ما سبق

بحث الثاني

على قاعدتهم لا غير قوله مختصا بالواجب نظرا الى الدليل وان كان اعم منه بحسب المفهوم قوله اي محلا ينبغي
ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نفسه ليستقيم في صورة كون الحادث نفسا قوله واما الهيولى ان كان
الحادث صورة فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم
يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس قوله وقد تعتبر المادة بالهيولى
وحمل سياق الكلام يشدد على هذا التعبير ليصح قوله فيما سياتي وهو المادة والا فدان يكون قديمة اه

لان

69

لان الموضوع والمتعلق يشملان عليها المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس
الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادي
العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون
كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرح به فالاستلزام موضوع الحادث مادة
انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس عندهم لها الذات والام
في النشاة الاخرى وليس فيها ح شائبة المادة فتامل قوله وهو ظاهر الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان
على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق بلا ريح
به المص قوله لما مر من ادلة وجوده فان قلت الذي مر ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به
ههنا هو الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجوديه الامكان الذاتي تدل على وجودية
الاستعدادي بلا تفاوت الاشرى الى قول المص هناك بعد ذكر الادلة الثلثة كطردها في كل ما جاءوا لبيان ثبات
كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير اساس قوله ولا امرا متعلقا
به اه اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين قوله لان صفة الشي لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة
الشي لا تقوم بغيره مباينا كان او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشي
فمثله ممكن في المباين ايضا كما لا يخفى قوله كقدرة القادر توجيه العبارة الحمل على حذف المضاف اي محل قدرة
القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى قوله هو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر
ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة
الاقتدار غير ظ بل الظاهران محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة الاقتدار نفسه على قياس
ما قيل في حصول صورة الشي في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده قوله بل صحتها متعلقة بالامكان قد
عرفت انه لا احتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة تعلقها بالامكان ايضا فيقال ههنا مقدور لانه ممكن
فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فيقال لما ذا كان الامر كذلك يجاب
بانه ممكن منه دون ايجاد المجردات فعلم ان ههنا امرا اخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به معه الايجاد
قلت اجيب بان الكلام في القادر المطلق والذي يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلايم السوق
لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يعتبر القدرة بمعنى يشق قول الحكماء وفيه ما فيه بقي فيه بحث
وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المص هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان
الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال ان الامكان الاستعدادي ايضا يعلل به القدرة فيجاب من سال
بما ذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة قوله وهو المادة فيه بحث لانا لا نم
ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوادث

دوا تعلق الحلول او التدبر والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في
جوهر اخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني
كالعلوم العقول فيبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق
المادة قوله وفي المباحث المشرقية تقوية لما سبق من تعميم المادة قوله يوجد عن تلك المادة كالاعراض
المراد بالمادة المحل لا الهيولى وا لا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد من الهيولى بل من الجسم
قوله والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا اي موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا واما كونها
محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظ
ان مفهوم الامكان ثبوتي ومفهوما بلية الوجود والعدم لا سلبي كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة
اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حال
عدمه في الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع
في الجملة ومربوط قطعا وكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به فالحادث لا يتصف
بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما
اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي
للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا
بان عدم ثبوت الممتنع في المبادي العالية الكافي في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا اخر اعني
عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وسلبه ايضا فتامل قوله ثم ظ عبارتهم اه خصوصا قولهم الامكان وجود
لما امر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه قوله احتياج الى حادث اخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط
الحادث امرا عدميا وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي نقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث
امرا عدميا متجددا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق ازلي فلا يكون شرطا
للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين
العدمي والعدم كما مر في بحث التعين فان قلت ذلك الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والاستعدادات النسبة
كما سياتي قلت لا نم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجي ان الشروط مقرب ولا قرب في العدم المحض قلت
سيجي ايضا ما في حديث القرب قوله ولان ذلك المجموع اه فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود
مغاير لموجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال النفس ما يندفع به هذا الكلام
قوله ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به فيه بحث اذ على تقدير ان يثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث
المفروض ولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا
يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل المجموع على احد الانحاء المذكورة انما

يكون

انما يكون لسائر المقدمات المنضمة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان
ذلك المحل موجود اما كذا او كذا فلسائر المقدمات فتامل قوله كنسبته الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة
على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان يكون امورا فائضة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب
متفاوتة قوله اي لتلك المحل استعدادات فان قلت لم لا يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى
الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان يعتبر
بالعرض بالنسبة الى الفاعل قوله مبني على اصلهم الفاسد وايضا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة
متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان
من العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط
الوجود ويترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط اخر يكون ارجح بالنظر بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد
بالقرب والبعد بهذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل متصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا
وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وان اريد امر اخر فلا دليل على ثبوته
قوله احدهما ان هذه الاستعدادات اه فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي
هو المراد من مقالة الحكماء كما سنشير اليه في اخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء بامر موجود واما سبق
بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به قوله الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد اه فيه بحث لان ما ذكر لو سلم
لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمط عدم
الواسطة في الثبوت وبالجملة المط بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لا لميته والا فلا نم انقطاع
السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي سمي بالعام الماضي على الذي
سمي بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على
هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق
في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا
يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار
امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع معها العقل
البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فمما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة كما اشار اليه
غيرهما الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدا الاول قوله ولا يتصور
عدمه لان العدم قبل اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما ماخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا
قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التاخر لا يكفي والاتصال بطريق القبلية مشتمل على التقدم اذ تغير

مباحث الوحدة

العبارة لا يجدي فينتقل الكلام اليه فتامل قوله وجوابه انا نمنع كون العدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم

قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه

للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنفي وسيأتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان

ان شاء الله تعالى قوله فهو موجود في الجملة اي اما في الخارج او في الذهن فلا يرد ان الكلي الطبيعي له وحدة وليس

بموجود قوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد اه فان قلت لهذا الكلام محمل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه الى

التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتي ابدا وهو ان اللام لام الاجل والسبب لا صلة العروض

اي لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المص لا للكثير فان المفهوم منه

على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا لكفى بهذا المنفي ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير

اللهم الا ان يقال معناه تعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه اي لذاته قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة

لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فاراد بهذا المعنى على هذا التقدير انما يصح لحمل الكلام على

المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ واذا

قدمه وان كان الجواب الثاني اليق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو

كثير اي مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد اي من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة

للكثرة اي الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذي يلاحظ تفصيله فيكون ايما الى حيثية الاجمال

والتفصيل واما على الثاني فالامر ظ قوله لكل موجود معين قيد بالمعين ليخرج الطبائع عند من يقول بوجودها

قوله اعداما لها وايجادا لبحري اخر بن قيل يمكن حمل الكلام المص على ان التفريق يكون اعداما بالكلية وايجادا

لبحرين من كتم العدم ابدا بلا بقاء محل من الاول والا فالباقي فرضا اعني الهيولى قد بطل وحدة العرضية بسبب

الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب

الحكيم وليس بشيء لما سبق الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة

لا بالوحدة الشخصية لها فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى في البحر المشقوق على ان قوله والجزء الباقي عينه

نوع اباه قوله وبهذا الدليل بعينه يدل اه من الدلالة على زعم المص وان كان غير مرضي عند الشارح كما

يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه الى آخره قوله موصوفة بالوحدة

دون التشخص اي الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود

الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة تتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود

في الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تتصف بالوحدة دون

التشخص وقد ناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا للوحدة ولا يلزم

منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فان غير الوجود فانه عين ذات الباري مع انا نتصف بالوجود

لا براز

71

للذات الباري نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك اذ نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير

موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفي ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما

بدون الآخر في موضع يدل على هذا النفي اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع آخر في الذات

والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو

ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري

عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك قوله وهي مغايرة للماهية المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة

الوحدة الشخصية ولا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اتحدت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على

مغايرة مطلق الوحدة فتامل قوله وانما لم نتعرض لتعريف الوحدة اه فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس مرضي

المص بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب اللهم الا ان يقال بتقديم القول بالبداهة لشعر بصحته

وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسألة قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة جزء عدم كثرة المتصور

بالبداهة قوله وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل اه فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم في النفس صور كلية

كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد

من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس

وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال وما تفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت

لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة

في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا قوله سواء اخذ كليا او جزئيا اي سواء اخذ العارضان

قيل يلزم منه جواز ارتسام الجزئي في النفس ان استلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار

ذلك في غير المادي بحسب الظ وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات

الغير المادية هو الوجوه والاعتبارات الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الآلات

لثبوت معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما

في هذا الطلب انما المناط هو الحيثية المذكورة لا يجوز كون العارضين كليين وجزئيين في الواقع قوله فانه عند الحكماء

ناقضه ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء للكيف لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والطاعن المثبتين بعض الحكماء والنافين

بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والا لزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة

والمعلول قوله ويقال من جانب النافي اه الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود

مساويا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا قوله لخصوصيته هي موجودة ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة

وحدة اخرى قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة فينقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في

الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتامل قوله

وايضا يمكن اجرآ الدليلين فيها في اجرآ الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزم الكثرة له بل يلزم الوحدة
فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوحدة واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بان
يقال الكثرة لما وجدت زائدة على الموجودات عدد اخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت
يلزم كثرة اخرى طارية لهما مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها
باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتامل قوله وبحث الوحدة
الخ ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية
والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عدما للعدم فتكون
ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة لا عينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة
والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة قوله اي ليستا منسوبتين اشارة الى ان ليس المراد بالعروض العروض المنفي
العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل قوله لامر من خارج قيل
عليه تشكل بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى
ان لفظ ربما واعتبار الخروج من نفس الاخر الذي هو الضد المتعين لا من المحل يدفعان الاشكال قوله لانقوم
ضرورة هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه ولا يخفى فساده
لان المعنى باجتماع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة
على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا فتامل
مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البلقة يضاد
سواد الكل وبياضه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد
البلقة في الحقيقة تضاد جزئية اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض قوله ويقرب منه دلالته على نفي
التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما
لكن لا يجب تقدم احدهما قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم فان قلت يقدم تعقل الملكة تقدم ذهني
والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة
متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم
يجب بلزوم الجزء لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور
لا في عدم الجريان قوله اي الوحدة فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود والكثرة
هو معروض هذه الوحدات قوله ولا يذهب عليك اه فان قلت قوله او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل
على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فح لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق
في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظ لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن

يدخل

يدخل في تعريف الوحدة ح اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة المخالفة على ما ذكر فانما يصح لو كان
العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من المفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل
عليه السياق قوله فالاولى ان يقال اه انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع
المانع اولى قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه
هذا الكلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا وصرح به الشارح نفسه
ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء
الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا البين محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت
وجودية او عدمية لا تقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظ فكيف
يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم
ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظ قوله وبقي ههنا بحث اه هذا البحث
ايراد على ما نقل من المص من تحقيق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوعها مع انه شرط في
صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم
لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين
لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا
بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبالراعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية
والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون تشخص واحد
موضوعا لهما نعم لو استدل بما ذكر في هذا البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر
قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها اه قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما بقي عنه
لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده
والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد الماء اخر من كتم العدم والقرد
قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالتشخص
باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة
من المشخصات حتى يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض
المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة
حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول
صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا منفصل فيها اصلا ولا يقوم حجة على نفيهما ومنهم المص كما يجيء وايضا ما ذكره
انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا يقوم برهان

كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى المادة الثانية
بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو
بواسطتها ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة
فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع قوله
كالصم والمنطقة اه الاولى هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والثانية
كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به الجذر واعني ما يكون
حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها
ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق
ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك قوله من غير شعور اه ربما يوجه كلام
ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فبعد الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه
يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات
قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيا المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها كمجموع زيد وعمرو واحد
بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروج عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج
في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الجزئي
حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشيء بحيث لا
ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغايرة لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع في
بعض الكتب المعتبرة قوله وهو النقطة المشخصة الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء
فلا يخرج عن وجه لكن يجوز كون بعض الامثلة الآتية على راي المثبت ليس بحسن واعلم ان المراد بالمفهوم في
قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما
ورا عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم
الانقسام للشيء والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا اريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس
لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والمسلب ثابت للشيء بالقياس
الى معنى ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل في المفارق اد المفارق على التوجيه المذكور
ما له حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن قوله
الى اجزاء مقدارية فسر الاجزاء المقدارية لينضح بمثل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء
الوجود المتخالفة في الحقيقة اعني الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة

الى الاجزا

الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا فمعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا احتمالا ولا حقيقة فلا
في شموله للنقطة والوحدة والمفارق والتشخصيات تركبها من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل ولا كون التشخص جزءا
للاشخاص على تقدير القول به لا يقال التركيبين لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سياتي بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية
ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ما سنذكره هناك في نفسه
شيء اخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يخل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة والحربية ليست
وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة
اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة اليها باعتبار الوحدات وهذا الاخر
الظاهر يكفي ههنا كما يكفي اتصال الماء حسا على راي مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد
بالاجتماع قوله القابل للقسمة الوهمية معنى فرض شيء غير شيء واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل
للاولى بداهة فهو لا حقيقة دون الثانية لاشتغاله بطريانها عليه قوله بل نقول هو ما يخالفه المقدار اه هذا اخراج
من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية
المتشابهة فقط لئلا تتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى
الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية
بل بمقدار اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر
متحقق في المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر
فالجسم في بادي الراي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوايل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر
وهو الواحد بالاجتماع مباحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما
ينبئ عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء
كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل
للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من حيثين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة
اجتماعية والجواب ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي
لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان
يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية قوله كلها متوافقة في الحقيقة
فيه بحث لا فرق بين التجرد والمادة فان التجزي ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة
ولجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس كما صرح به المص في موقف الجوهر
فالتجزي ينقسم الى امور متخالفة من العناصر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالفة الحقيقة لا ان
هذا الجزء المقداري يخالف ذاك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف

الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال قوله من شانها ان تتصل اه في هذا التقدير نوع قصور لان
قوله فان تلك الاجزاء بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان
من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول فيها كما انها
مستعدة للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان تتصل لا على مدخول ان فقط لاندفع اللا انه
سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في حالة اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد
باي نوع ابا والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل
بها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا هذا ثم في قوله وتحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو
الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة وليفهم قوله من تلك الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض
افراد الجنس لا مجموعها واللام تبق للغير معنى قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اه الظاهر ان المراد بالواحد
الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامه هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا
لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي
بهذا المعنى انما يتم اذا لم تتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره
ههنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثمة ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب
الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها
توجد في الحد ايضا كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم
المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقد كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه
الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام اه هو الواجب تعالى والمراد
بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام
سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بانه اولى من الكل فيؤول الى ما ذكره في شرح التجريد فتامل
ويكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود والمانع
على التشكيك لانه يطرح قوله جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض مانعا لجوهريتها
في بعض اخر لا ان جوهريتها في بعض جائز قوله وفي الجنسية مجانسة وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال
الجواهر الفردة اما متخالفة او متجانسة قوله فانها لا توصف بالتغاير عندهم هذا تعليل للاخراج المفهوم
من الكلام لا للخروج وانما علة الخروج عدم تحقق الوجود الماخوذ في التعريف فيها وكذا الكلام في قول المص
اذ لا تمايز فيها كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم
بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشي بالنسبة الى الاخر من غير ان
يقوم بذلك الاخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء كان ليس له

موجود

موجود او معدوم اخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التميز يقوم
بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده
ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينها مختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود
والمعدوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم لصح وفيه
تامل قوله فتدبر ليظهر لك فساده فانه كما ان مفهوم الشرط ممتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو
عدم الضوء ممتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح رحمه والحق ان القول
بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلايم اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع
ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته
وصرح المص في بحث القدرة من الالهيات بان الامتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل الدال على
انتفاء تمايزهما بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزهما بحسب المفهوم قوله وصرح به الاحوال اذ لا يبعد فيها
مسامحة اذ لا احوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى
لا نثبتها لا نحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتامل قوله وكذا يلزم اه فيه شائبة استدراك اذ قد
قال فيما مر ولا عدم ولا وجود والظاهر ان المراد بها معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس
المقصود الاصلي مما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المص لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى قوله
فاعترض عليه اه قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث
يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الاخر والعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان
يفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للاخر قوله فان القدم ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او
ممكن مستند الى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما
لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي
كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال الشرط لا لزوال علة القديم قوله فغير التعريف اه
قال هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع
الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنع فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض هذا واخبر
بان الاعتراض بالمفارقين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير
عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشارح التعريف لورود السؤال من السائل بالجسمين كلما احتاج الى دفعه بان يقال
هذا الفرض غير واقع لا لكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه
ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ورد عليه بان المراد اه فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم
بلزومها قطعا فيتعين ان ليس غير العشرة قلنا اذا اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نم ذلك

وان اردت لزومها مع تمام احاد العشره فذلك هو العشره نفسها قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان الغيريه عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الا للموجودات
العينيه كما مر وصفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج قوله اذ
ليسا متحيزين لو عمم التحيز للتبعي لاندفع المضافان وفي القول بانتفا التحيز التبعي ايضا بنا على عدميهما اعتراف باندفاع
الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لكن يلزمهم لعماع كل من الجوهرين مع الاخر وكذا افتراقهما
فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقايمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين
متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التحيز للتبعي نعم لا يرد ان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك
العالم عن الباري في العدم الطرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله
لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الح فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم
في العدم لا يلتفت اليه فتامل قوله لانا نقول لو كفى اه الجواب السابق للامدي كما سيذكره الشارح بحدث جوازه
انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات
اللازمه نعم يرد حدوث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري ولا يخفى بعده
قوله فقيل في الجواب اه لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفه بدون صاحبه فيلزم ان
يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر ولا شك وجود الصفه مع الجهل بالموصوف
لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا
مع الجهل بالاخر مع انهما ليسا غيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما
للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل قوله فلا صحة لهذا الجواب فيه بحث اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث
لجواز ان يكون مراد المص اقامه التعقل مقام قوله في عدم اوجيربان لا يذكرا ويذكر التعقل معاهما ونعال الغير
موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكراه ولك ان تقول قول المص المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح
به يابى عما ذكره الباحث فتامل قوله وح يلزم كون الصفة اه قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا
الى بداهة العقل كما اشير اليه قوله ولذا احتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفه بدون الموصوف بديهي البطلان
قوله والحق انه بحث معنوي لان النزاع في ان الصفات هل لها هويه مغايره لهويه الموصوف ام لا نزاع معنوي
بلا شك فلا عبرة بما قيل بعد بر المراد كون النزاع لفظيا لان المتعينين لا يرجعان الى شي واحد والخصم قايل بالمغايرة
حسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود الجزئي والهويه الخارجيه بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة
وهي هويته المتخصصه بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر صفة العلم وتارة بالقدرة
كذلك وعلى هذا حال ساير الصفات كحقيقة الحق وذلك لان المتنازع فيه هو النفي الثاني اعني لا هو غيره وان رجع
الى غير ما رجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره

الموقف

الموقف الخامس لامتناع اهل السنة وقد سلم ان الجمهور قايلون للمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البته
قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ اه وايضا الاتحاد هويه والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محموله لازمه كانت او
مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اغيارا على ما نقله الامدي قوله والظ انهم فهموا اه هذا
انما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الامدي من ان صفات
الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك بينهما من احد الجانبين لا منهما معا قوله
ندفعه بذلك ان كان المراد بهذا الدفع النقض عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدما كفر فلا حاجة اليه فان الكفر
اثبات ذوات قدما لا ذات وصفه كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب وهذا وقد نقل عن الشارح ان الظ ان ما
ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدما وتكثره لان الذات مع الصفه والصفات بعضها مع بعض وان لم
تكن متغايرة لكنها متعدده متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة قوله وايضا يلزم كون الصفات حادثة
انما لم يقل وايضا يلزم كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعه المذكوره فان الحدوث لازم في الصفات
كلها على هذا التقدير وان كان لزوم الشر في الاربعه لان الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم الشر
فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات ح بنا على ما هو المشهور واما على ما ذكره الامدي من جواز قدم
اثر المختار فلا نعم يلزم في الاربعه تقدم الشي على نفسه او الشر فليتامل قوله مستندة الى الذات اذ كونها واجبة
لذاتها ينفي الاستحالة ولذا لم يذكره قوله فليتدبر وامعن هذا اه الظ ان التدبر عن هذا الحصل بالقول بان علة الاحتياج
مطلقا الحدوث وان لزم كلا وجهي التدبر لزوم تعدد الواجب قوله هذا الحكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا
ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبا به من العقلا بل هي
مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفيه لكن هذا التوهم مضمحل عند التامل في احوالهم واقوالهم
وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانيه ومحمول على التاويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني
تو او نشوي وليك اكر جهد كني جايي برسي كز تو تويي برخيزد قوله فان الاختلاف بين الماهيه اه فيه انه
ان كان استدلالا فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين قوله فيقال ان عدم الهويتان اه الظ ان هذا التنبيه بخصوصها ولا معنى
الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الثاني يعلم بالمقايسه قوله اي هما موجودين وحده التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد
قوله فيمتنع امتناع الاتحاد فايدة الاخبار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار الصورة الغريبة قوله لو لم يكن
كل منهما موجودا متحدا بالوجود الاخر فان قيل هما اما موجودان باحد الوجودين الاولين فقط فيكون فنا لاحدهما
وبقا للاخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكون فنا لهما وحدوث ثالث اجيب بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم
يتحد ذاتا بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله

ملة اقسام انحصار الامرين في الثلثة مبني على ان لا تعدد بين العدد وبين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد
بينهما كانا اثنين مع عدم اندراجهما في شي من الاقسام الثلثة لان كلا من الثلثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان
يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة **قوله** في جميع الصفات النفسية **قيل** ثبوت التماثل على هذا
التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعد فهذا يتوقف
التماثل على نفسه واجيب **تارة** بتخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل
بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور **قوله** ما لا يحتاج وصف الشي به الى تعقل امر
زايد **قيل** اي غيره من الصفة **وقيل** الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر **قوله** والوجود فان **قلت** وصف
الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد **قلت** ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف في التعقل
قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله والثاني زايد على ذات الحادث
لانه باعتبار العدم السابق وتعقله **واعلم** ان عد الحدوث صفة معنوية يخالف لما في ابكار الافكار حيث صرح
في بحث المتخالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية **قوله** بنا على الحال وكونها زايدة على الذات من
الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا
التفسير هي الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب **قوله** ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها
اي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك ان تقول **الصحة**
ههنا مقابل البطلان والمعنى ما يبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع **قوله** فيما يجب
ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستند بعض هذه الامور الى
التشخص المخصوص فتامل **قوله** ولان الصفة النفسية اه المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات
النفسية ولهذا غير الشارح اسلوب المتن وقدر الخبر بقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتي تعليلا لتفريع كون
التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى نفس الذات لكن يعترض قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير
معلل بامر زايد على الذات انما يظهر في الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك
الصفة اذ لو بني الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات
بل لم يصح ولا يلزم كونه صفة نفسية فتامل **قوله** المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة **قيل** ليس المراد بالاحوال
المعنى المصطلح بل الصفات **وقيل** لا صفة نفسية عند القايل بالحال الا الحال **قوله** قالت المعتزلة **قيل** المراد باخص
وصف النفس الاخص منه لا انه اخص من جميع اوصاف النفس ليحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها
يساوي نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساويه في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقية وهو
عدا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر **قوله** بعلل مختلفة **قيل** لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين انا العلة احدهما
الوصف واختلاف الانواع لا ينفي كالمشي يقتضيه الحيوانية انسانا كان او فرسا ورد بان علة التماثل هو الاشتراك

فيما

فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس في البياضين هو
البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتامل **قوله** مشترك الالزام **قيل** هذا النقض
اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعي
فلا نسلم بطلان التالي والحق **ان** هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي واكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد
بالنوع بعلل متحدة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم
العالمية معللا بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القايلين بالحال
من الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلقا **وقيل** الكلام برهاني لان الواحد
بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل بعضها بعلل
كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته
ولا نزاع عندنا في جواز مثله **قوله** فيكون التماثل المعلل بالمجموع له لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد
ان يراد بمجموع ما عداه فان **قلت** تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق من انه لا لنفس الذوات
قلت مراده من كون لا لنفس الذوات انه ليس معللا بامر زايد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زايدة
عليها فلا تناقض **قوله** واما واجب فلا يعلل **قيل** تعليل الواجب بذات الموصوف جايز عندهم كالجوهرية بذات
الجوهر والحال يعلل بصفة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع
فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا يدل على ذلك ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست معللة بذات الواجب
تعالى كما انها ليست معللة بالعلم دل على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول **قوله** ويلزم مماثلة الرب
فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالثاني وليس احدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم
لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما بالثاني ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان
احد من الثلثة هو الاخر اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص **وقيل** المراد
ليس احدهما بالثاني ليخرج الصفة مع الموصوف **قوله** وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اه انما قال معنيان ولم يقل
موجودان كما قال في القسمين الاخرين ليلا يتوهم تناوله بحسب الظ للجوهر واختاره على عرضان ليشعر بان المراد فيهما
وارادة بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشا الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما ما يستلزم سلب الاخر
فلا ينافي ما سيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط **قوله** والاعدام الاولى بتقديم بيان
خروجهما عن بيان خروج العدم والوجود ليفيد **قوله** لا يسمى عرضا واما الاعراض القديمة القايمة بالمجردات
او بالافلاك فلم يثبت عندنا **قوله** يخرج العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة شي وسكون ذلك الشي بعينه فان العلمين
يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما **قوله** يحتمله ان يفيد تعميم الحد لانه اذا كان قيدا للمنفي يكون النفي راجعا اليه فيفيد
انتفاء القيد فيوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمنفي اعني الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة

فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شئ عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة
الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص اعم قوله ويرد عليه انها امور
اعتبارية اه وقد تعسف وتعال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الاضافات اعراضا كما
ذهبت اليه الفلاسفة والاحتراز عن التنزل واقع في تعريفات القوم كما سينقل الشارح في تعريف الحكما للجسم الطبيعي
بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري
الذي يقول به المعتزلة عابه الامران الاحتراز بهما عن الخروج وله عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا
صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على راي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب
والعلم عندهم ضدان مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي عندكم من قبيل الاضافات الغير الموجودة
على رايهم كما سياتي في مباحث العلم فتامل قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقلاء نقل عن الشارح انه
يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعا مع جريان التضاد فيها على زعمه قوله بخلافه ههنا
فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ لو لم يذكر لم يعلم ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج
الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع جنبيه
وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسياتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع
وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الا جزئه المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به
ويجي في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة
عن ماهيتهما بل لا تعدد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الجنيبة
وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سنشير اليه في الكتاب مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن
خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من
جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابه مثلا قوله فان تضاد قيام الجهل
الخ تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم
قد تطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز قوله يرد عليهم الموت
والحيوة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما قوله قال صاحب الغنية اه قيل كان الشارح
استبعد عدم جعل الموت ضد الحيوة على تقدير وجوديته فقل كلام الغنية اشارة الى احتمال الخلل في النقل عن المص فان
كلامها في العلم والموت لا في الموت والحيوة لكنه مندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع
الموت والعلم لذاتيهما وكان المص غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ماخوذ من انكار الانكار فان الاعتراض
هناك بالموت والحيوة قوله تخرج عن الحد المثلان اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون
له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا على انه مفهوم اصطلاحي والظاهر انه ليس له حقيقة غيره

والتعريف

والتعريف بالنظر الى الاحتمالين اولان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد يستعمل مرادفه قوله والقيام
بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض اه سيدكوني واول موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية
للجواهر لان كون الشئ قابلا للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض
مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر
في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض
ذاتيا لماهيته اذ لو كان عارضا له كان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية
للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زايد عليه وهو العدم
السابق المعتبر في مفهومه محل تامل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا لماهيته كان مفهوم الجوهر اعني المتحيز
بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية به والقيام بالمحل للعرض نفسية فتدبر قوله وان منع اطلاق
عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجد الرب مماثلا للمربوب اذ ذلك الاطلاق
لا يستلزم هذا الاطلاق قوله فلا يكون بهذا الخلاف مبنيا اه قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير في
التماثل والاختلاف ومنهم القاضي ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير في الصفات قالوا بالتماثل
بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فمراد المص بقوله عايد اشارة الى التفصيل
على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي
حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس بعيد الا ان الامدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على
القول بالتغاير والله اعلم قوله اليه ذهب الشيخ الاشعري سيجي في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب
الشيخ ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودات الا في الاسماء والاحكام فيما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لا بد
ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من انكار الانكار ان المتماثلين عند الشيخ
قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين
ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في كل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كضدين ولا يخلو عبارته عن ايما
الى ذلك قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه اخر وهو ان المثلين متحدان
ذاتا وكله لذاتيهما يقتضي تعدد ذوات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل
عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال في هذا
المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور
اجتماعهما في محل قوله فلا التنبيه فلا تماثل لا تقابل لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا
لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى
فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا

يدعى اتحاد شبهها اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر
عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكر مبني
على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احد النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهايه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك
المجموع لكن باعتبار انتهايه في جانب اخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه قوله اذ
يلزم النظر في المعلوم هذا مبني على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتامل قوله الثالث اه فيه بحث
لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فاستثناء واحد
يصح ط ومنه على محله الطاري عليه مثل اخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد الضدين عن المحل مصحح
لاتصافه بالضد الاخر والا فلابد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد
تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتامل قوله
الرابع لو جاز اه قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا ما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والامدي لما ذكر
هذا لم يذكر الاول قوله الى اسباب مفارقة اما الفاعل المختار المميز ما رادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض
المتخالفة مع الاشتراك في ما ذكر واما الفواعل لا بالاختيار التي بين احدها واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان
ذلك جائز كما مر في بحث التعين قوله وكذا الثاني منظور فيه وقد عاب على هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا
على المدعى بل هو نقض لكلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام ويكفي بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الامدي
فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلي وستعرف ما فيه قوله وقوع ان المحل
لا يخلو عن الشيء وضده المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه هنا على
حذف المضاف اي دفع ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع
الضدين لا لزوم نفس الاجتماع ويطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا
حمل على ظاهره كما فعله الشارح قوله اي نلتزم انه لا يمكننا اه وقد يقال في الجواب عن الرابع بجواز القطع بانتفاء
الممكن ضرورة او استدلالا فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكنا الجزم اه ولا يخفى ما فيه فتامل قوله لهم الحكم لعسر اه
قيل هو عام الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب
الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد
مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب الجزئي فدليلهم
موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فمحل ظاهر ارتكبه القائل للضرورة مع ان لفظ لهم وقول الشارح في
بيانه في اثبات جوازه ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي
وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا
مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج

المثلان

78

المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع
لخصوصية لا توجد في اخر الكدرة ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وذلك الشيء محلك
حلوكا اي اشتد سواده قوله الا التضاعف افراد السواد فيه بل الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ تلبث ثم مثلها ثم مثله
وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم اخر واخر وفيه
بعد ايضا قوله والسواد كهبتان ولا حاجة في ذلك الى اربع كورات على ما يتوهم قوله وبالثاني يزول الاول مثلا
المرتبة التي استحقت لاسم الكدرة زالت في الغمسة الثانية لصيرورتها قوله وحصلت مرتبة اخرى استحقت
لخصوصيتها اسما اخر وهكذا الا ان الصبغ الحاصل في اول المراتب زال في ثانيها قوله في ذات واحدة من جهة
لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار
ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين وان المراد عدم اجتماعهما بحسب ما بينهما كما اشرنا اليه في تعريف المتضادين
ولا تعدد ما ينتفي المثلين قوله فتعريفهما انهما متقابلان اه يندرج فيه الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما
ضدان قوله التضاد المشهوري الشامل اه يسمي هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد
المشهوري ايضا فح يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين
في التضاد المشهوري لا يلتزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للاخر فهو لا يكون قسيما لتقابل العدم والملكة و
تقابل السلب والايجاب قوله كالبياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج كلام مخيل لجواز تصفيره بالزعفران
لكنه مناقشة في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند من يجعل السكون اول الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره
قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما اه هذا القسم للضدين باعتبار اخر والاختلاف بين اقسام التقسيمين بالحيثيات فلا يضر
اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا قوله مع الذهول عن كونها خيرات
او شرورا هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاقرب في الاستدلال ان تعقل ماهية
للشيء مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل قوله متضاده كالتهور اه التهور صفة
يحمل بها الاجرا على ما لا ينبغي الا في الحق ضرر للموصوف بها وهو نوع من الجنون والجنون فنون قوله قد عرض لها صفة اه
قال الشارح في حواشي الطوالع ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي
والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضد الشيء منهما قوله اذ ليس احدهما في غاية البعد اه هذا لا يدل على
نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار قوله اشارة الى النوعين الثاني في
العبارة حذف المضاف اي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والزام هذا الخلاف ابعد لتعدد السوال ح بخلاف النوع
الثاني قوله وثانيا بان التضاد في الكلي بالعرض اي في العرض كما في طبعت بالمسجد فعلى هذا ينطبق الجواب ظاهر
قوله كالتهور والجبن اه التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها والمتوسط الشجاعة والتهور هو غاية

فيها والمتوسط ميلان النفس الى ما تشتهيه والجمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الحكمة قوله يثبت بالاستقراء فان البرهان الذي اورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار المتضادين في نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظ والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما ها

الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوسط وان لم يشترط فبطلانه ظ كما في انواع اللون والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متلاقيين ويكونان معا في غاية الخلاف لثالث والاستقراء هو الذي دل على انتفائه الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لما تحته قوله لان المتقابلين على تقدير وجود هما اه اذ لم يحقق كون المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء بما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من جهل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين اي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقائله المتوهم الذي يوجب على الاشعري ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المص عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القبيل واما على سبيل التشبيه كما قلنا قوله بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت اخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه اه قوله اذا لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع قوله ولذلك صرحوا اه اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما اه قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر منشأ الاشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال قوله فقد يسمى تنافيا اه فلا قد يسمى بلفظ فقد لانه يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متنافيين كالقائم واللاقائم قوله لاجتماعهما في كل موجود

مغاير لما اضيف اليه العدمان قال عنه رحمه الله ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء مغاير لما اضيف اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاسلبية واللاممكنية اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الاخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا اندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة ارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان نحصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلتيهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط بما من شان نحصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان قوله فهو البصر بعينه رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا تحد ان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه انه ان اراد به ان التقابل بين اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فمم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لما عنه هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما لا يكبر نفع قوله على ان المراد بالوجود شيء اه قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل لغة فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وح لا كلفة في ذلك قوله واما عدم اللازم اه اعتراض على المص وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا تحتمل التقدير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما حققه قوله قد دخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني فما مر من ان احد المتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضايفين ايضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب اه قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس

قوله الاول تصور الجزء ايراد هما لكونه موقوفا عليه للحكم الان في الموضعين احدهما قوله فالمحتاج اليه يسمى علة وثانيهما قوله ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة

بهما وثبا بهما بها فتامل قوله الثالث اه مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل قوله ولا سلب في الحقيقة قيل فيه نظر اذ ح لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضا على المص لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضائفين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الاخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المص والحق ان دخول مفهوم كله لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضائفين نعمه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد قوله فيهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ صرح في الشفا بان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر قوله وغيرهما من الاقسام اه اما في تقابل التضاد والتضائف فظ واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وبهذا السلب المقيد يستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والثاني للذاتي اقوى اعترض عليه بان العرضي اذا كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعا للماهية نفسها كما ادعى الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في النفي والمعاندة من الرافع للعرضي لان رفعه يستلزم لرفع الماهية لا نفسه قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلافه في التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي قوله لما كانت العلية والمعلولية اه لا يخفى ان المناسب لما اورده المص في اول الموقف الثاني من تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظ في العلية عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسيجيء في المقصد الرابع من المرصد الخامس في احكام النظر وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلل مع جموعها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثها في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله بعينه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير المص ولا بعد ان يقرا ورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول قوله على

التصديق

التصديق الضروري مطلقا اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يشترط جواز كسبية اطراف البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في الطرفين قوله فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة قيل المعلول اذا كان مركبا لجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من المحقق والا فكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع ثم وانما كون جزء العلة فانما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج الماخوذ في تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المنفردة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما جزء الشيء المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم والاول ان كان ما به الشيء بالفعل اي بالسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة فتخرج المادة التي تلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها وتخرج ايضا كل من جزئي الصورة المركبة اذ اثبتت اما جزؤها الاول فظ واما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وبالذات والمعلول انما يحتاج اولا وبالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا ثم هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام قوله لا انا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينا نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بحصولها تشخصها حصول تخص منها قوله عين تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا قوله بل فرد اخر من نوعها هذا على حذف المضاف اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد

من نوع السيف وبعد ظ لزوما وبطلانا قوله وان كان الشيء بالقوة التشابه لما سبق ان تعدد بهكذا وان كان ما به
الشيء بالقوة لتغير الحصر وخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحقق لكن الشارح اعتمد على البيان في المادة
الحصر فلم يبال بشاعر الجار والمجرور وربح الكل قد عرفت خروجه بوجه آخر قال المراد بما بالاشيء في السعادة
من ان المادة هي ما للمكون باعتباره وحلول المركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة اما اعتبر المركب هو هو
لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يسلك الحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله وليس
المراد بالعلة الصورية اه المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب
الاصطلاح للجواهر والاعراض فقول في حاشية المطالع وحاشية الصغرى اطلاق المادة والصورة في عرض
الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تأمل كما نبهناك عليك في مباحث النظر قوله والثاني
لا يكون خارجا عن المعلول قد يكون ما به المعلول اجزاءه كما في المركب من الواجب والممكن ينبغي ان يحمل كلامه
كل جزء ممكن قوله واما ما لاجله الشيء كالجلوس اه ظاهر هذا الكلام يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت العلة
انما المعلول ما يتأخر من علته التامة مع عدم استكمال المرتبة بما نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور
الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به والمستقيم بمعنى نفس التصور قلت العلة الغائية نفس
الجلوس لكن علية في الذهن لا بحسب اعتبار تصوره ويلزم من استلزام الجلوس بهذا الاعتبار استلزام المعلول اذ ما لم يكن
ح استلزام تصوره قوله والغاية لا يكون الا لفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية لا يكون الا للمختار لا انه يلزم
العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقولهم بعد هذا ومع العلة الغائية
كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال العرفي قوله وذلك غير واجب
الامر اه فان قلت العلة التامة وجود وكل منهما يحتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده العلة فيه
ما يليه ولا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلول
الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف وله وجود مطلقا عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص
عين العلة تام ووجود المعلول ظاهر فان قلت كل ممكن مسبوق بوجود بوجوب كما تقرر عندهم فيكون الوجوب
من علة الوجود عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحقق اجزاء العلة التامة هو الشأن
الواصل الشيخ والتركيب اسبق الوجوب للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متأخرا عنها
ح لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل المحشي الى جوابه بان الوجوب عندهم
بلا كيف الوجود فلم يعتبر وجوده جزءا من العلة التامة بل اعتبر ما في التلويح ما رآه ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في عبارتهم
لا اشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم فلا اشكال يسوا ما يا فان قلت
ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا طرفي التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كما تقتضي
شرط وجودي فالشرط اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا واما التركيب على تقدير عدم تصور

المانع

المانع بكون فرضيا لا حقيقيا بهذا وقد يقع ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على
امكان فاعليته وان ما به الممكن علة قابلة على انا اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلة ايضا الا شرى ان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد
مؤثر بلا شرائط اثر في تأثيره فليتأمل قوله والعلة الناقصة متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس
علة ناقصة وان كان جزء من العلة التامة قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل اه فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب
السابق اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا فتأمل قوله
فضلا عنها مع امرين آخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين
تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة
من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله فضلا عنها اه قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي
ههنا لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما
يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف قوله وجزء ايضا من العلة التامة هذا تأكيد لقوله فانه
جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل وكذا ان يحمل على الماهية بناء على ان في لفظه ايضا اشعارا بانه كسائر
الاجزاء الا انحطاط له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة واخبر بان التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه قوله لان
المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان
المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا مادة ولا ما لاجله ولا يعني بتقدم الحصر الا وجود شيء
يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام واجيب بان مراده ان
الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه
هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال ظاهر في خروج نفس الشرط من الاقسام
لكن يمكن ان يقال مراده انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية ح لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود
المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات قوله الا استجماع الشرائط وارتفاع
الموانع عند المصنف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص
على العام لظاهره قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كما ... في حاشية المطالع لتقييد انحصار العلة
التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد كما كان مخبره بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية
وان امكن ان يناقش في الانحصار بان نفس الاستعداد من ذكر القبيل مع انه من اثر المعد قال في حاشية المطالع
المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يهيأ القابل للمقبول تهيأ كافيا لقبوله مغايرا
لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له لا يفارقه ويمكن

ان يندفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان اثرا للمعد لازما له ادرج في عداده ولم يعد من اجزاء العلة
التامة استقلالا قوله فما قيل من ان العلة التامة للموجود اه لا يخفى ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة
حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لابد ان يكون موجودة
بهذا المعنى فلا وجه وجها للتخصيص بالموجود اذ لا اشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الامور حتى يوجه
التخصيص بان بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لا ينحصر فيما ذكره اذ المعدوم
الذي مدخلية بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه قوله واما الموضوع فهو مع كونه
خارجا اه وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذلك المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية والفاعل بهما تكفي
في الاعتذار بذكر احدهما قوله اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان وجه التغيير التنصيص على المراد ودفع ايهام
العبارة عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتاثير
كما سبق الى الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال كالتاثير احدهما او كليهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة
التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التاثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها
والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اختيار دخول المادة والصورة في العلة التي يثبت عدم جواز
تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل استقلالا لا
بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين
المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانهما جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا موقوف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت
هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع جملتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء اخر
ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيهما وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر
عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة الى العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول
اليها فما هو الجواب فهو الجواب قوله فان عدم المعلول بعدم الاول اورد عليه انه يجوز ان توجد العلة الثانية
في ان عدم العلة الاولى فيزول لتح ذلك الان الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الاخر بايجاد
الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني
مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولابد لابطاله من دليل او يبحث
ان المعلول الشخص اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود اخر يزول تشخصه ويصير شخصا اخر فلا يتوارد العلتان على
معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان
الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان
اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة على انهم ادعوا عدم جواز بقاء المعلول
بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم

ان العلة

82

ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها به ورد عليه ان الاستقلال
لا ينهدم اذ المطلوب ان ثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان وايضا امتناع اعادة المعدوم
لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحديهما من الاصلين ضرورية التغاير بين الحركتين
ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى كيف وانه ظاهر البطلان ولو صح لصير
اليه من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل الخصوص كون العلتين الخارج والتدوير وهذا
الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتيهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي ايضا بناء على ان
الحركة الواقعة بالخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الاوج وبالتدوير مركبة من حركتين
حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس قوله قلت هذا رجوع الى
الوجه الاول فتامل وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة
وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين ظاهر
في بادي النظر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز
ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن الاخر وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم
الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم يحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم منه ما ذكر من اجتماع الاحتياج
والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول قوله لامتناع اجتماع المثلين فيه ما مر ان شرذمة من
المعتزلة لم يجوز اجتماع الحركتين فالبعض المستدل هو ذلك الشرذمة قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطا
بانفراده عن الاخر استقلال كل منهما باتحاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما
بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى
تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك بحركة ما قد يحرك بحركة اخرى قبل انقطاع
حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بان اثريهما متغايران وانه
ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية ولنا فيه كلام ستعرفه قوله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين قيل كان الانسب
ان يقول بمستقلين مختلفين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلين متفقين بالنوع فلا نزاع لاحد في
جوازه والحق ان دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلين مطلقا سواء كانا مختلفين بالنوع او
متفقين وهو الذي اشار اليه المص بقوله فان قيل اه فلذا اكتفى المص في عنوان البحث بمستقلين مطلقا وانما
اوردوا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفين لدلالته على جواز تعليله بمتفقين بالطريق الاولى قوله لا على معنى ان الطبيعة
اه مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية النوعية اه ان يحمل الكلام ههنا على هذا
الوجه الذي نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الجواب قوله لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد
الحرارة اه قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو

قوله هو بتمامها الحاصل ان سبب احتياج احد المعلولين المتماثلين الى علة مخالفة فى الماهية لعلة الاخر هويته اى وجوده المخصوص على معنى انه المحتاج الى تلك العلة فى الحقيقة فلا بعد فيه اصلا وليس المعنى انه كما يجوز ان يكون علة مخالفة للعلة الاولى يجوز ان يكون موافقة لها ايضا وسبب الاحتياج مهنا اى فيما كان المعلولان امرين متماثلين هويتهما اى المحتاج اليه هو الهوية كما ان المحتاج هوية المعلول ايضا لا ان المعلول لا يحتاج الى المعين منهما ويكون التعيين ناشيا من هوية العلة لانه بسط لما مر فى تلخيص النظر

ما هو اعم من الحقيقى وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقى بمختلفين وان قوله وايضا فالحرارة اه
فى حكم الاستدلال على جواز ذكر التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية
تعريض الشارح المقاصد حيث مثل به قوله وان اعتبر افراد فيما كان كل من العلة والمعلول متعددا قيل المراد من قوله
كان كل من العلة والمعلول متعددا ان الكلام كان فى وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه فى كل من العلة
والمعلول ونقل كلام الملخص ان يرتبط به قوله فان قيل لم لان هذا السوال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا اه
وان كان يتبادر الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكره
تعدد شخصى فلا يضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد
من الجانبين وكان الاهم مهنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعى كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطراد
ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبنى على الظاهر لان اعتبار
الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما سيشير اليه قوله والا لاستغنت عنهما اذ لا تحال الا لتبقى
الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى قوله وتلخيص النظر اه الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبى فى شرح الملخص حيث قال
المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الى علة العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت
واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا مهنا ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
على ما ذكره على القوشجى رح
يتعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها يلزم احتياج المعلول الى
كل واحدة منهما بعينها ولعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية حال تعين الاحتياج ح
من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور وقلت هذا الكلام
ذكره الكاتبى فى شرح الملخص لكن التحقيق ان كان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى عنه ه
والامكان سواء كان امكان الوجود فى نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف
الوجود والعدم وعليه يبتنى كلامهم فى مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون فى اثبات ان الواجب تعالى لا يحل فى شىء
وقد اورده المحشى فى المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى للافلاك
بعد اثباتها فى عالم العناصر واما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه بجواز ان يكون عدم الاحتياج ه
عليه الاخرى وجوابه بوجه اخر لا بما ذكرنا فعلى سبيل التنزل فتامل قوله يجوز عندنا يعنى الاشاعرة وجه
التغيير بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر هو قول المحشى ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يشتبه على اهل المعتزلة لانهم
لانهم قد يقابلون بعض الممكنات ببعض اخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا فى مسائل
عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر ويدرجون فى عداد الاشاعرة فى اكثر المواضع واما وجه تخصيص المحشى الاشاعرة
عدم افراد الماتريدية بالذكر
بالذكر فللاهتمام قوله او قابل كالعقل الفعال على رايهم قيل الماتريدية جوزوا ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى

امنوا

والحق ان علة سلسلة العقول العشرة المتتابعة ماخوذة ماخوذة مع الواجب تعالى هى جزء المجموع وعلة مثل هذا الكل الممكن لا يلزم ان يكون علة لكل جزء منه حتى يلزم كون الواجب علة موجدة لنفسه وهذا هو المفهوم مما يأتى فى الالهيات فى المسلك الثالث واما صدور الاثرين فهو لا يلزم عليهم اذ هو بعد ملاحظة معلول الواجب فلا يكون واحدا من جميع الوجوه ح تامل

باعتبار ابتداء التكثير القوابل اعنى المهيات الممكنة واجيب بان المهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية تقبل وجود
الاذهان لا تستقيم اعتبار ذكر هذه القوابل فتامل قوله فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم
تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة
فلا يجوز ان يكون ممكنا اخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر فى الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر
اولا فيتحد الاثر فى المال قوله ولا الاعتبارية واعلم ان المنافى للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة ايضا لان المبدا الاول متصف بتقدمه بالذات على
العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك قوله ولا يلتبس عليك ان
الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية قيل يعنى لو سلموا هذه القاعدة فلا نفرض لهم فى اسناد جميع الممكنات اليه تعالى
لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وهو سالف من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة وذلك لهم
على هذا المدعى الجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات وبقدرته والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع
فالتى تفرد بها الاشعرى صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات المتكثرة كثرة لا تحصى اليه
باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقى بذلك المعنى عندهم لتعدد
الجهات عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى ح فباعتبار تعلقات ارادته الثانى انا ننقل الكلام الى
كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال مهنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة
او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هى الحدوث
فى غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا
اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب قوله وقد يتوهم اه هذا التوهم بسط استدلال المتكلمين على المدعى بعلية
الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلة مهنا على تقدير التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتامل قوله لم يكن واحدا
من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة اه قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية فى هذا المقام هو الوحدة قبل صدور
الاثر بل قبل تعلق الايجاب والاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعا
لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك القائل ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل تعلق الايجاب
لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر
عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتامل قوله لنا فى اثبات الجواز الجوهرية اه قيل عليه لما
كان الحوادث مستندة اليه تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين
عن الواحد الحقيقى ولا وجه فى اثبات المدعى لمجرد التنبيه على الالزام قوله الا انها بسائط العلة التى هى الجوهرية
مع انه غير تام كما سيصرح به الشريف قدس سره
مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا ومهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هى من جميع ما فيها ولها
شى واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة

انما يرد اذا استند احد الامرين اليهما باعتبار بعض جهاتهما والاخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه متبوعه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فيجوز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب قوله لان الجوهر عندهم خمسة اقسام؛ اشياء پنجه زجوهر عبارتست؛ عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورتست. اه

قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادي الآثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدا للمشي وباعتبار كونه انسانا مبدا للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية قوله قيل ويمكن اخذه الزاما سمع منه رح انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحث بيننا ولا القابليات

قوله لكان مصدريته آ غير مصدريته ب فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي ويتجه مع انه ان دخل فيه المصدريتان اه قوله فان دخل فيه مما في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلا قوله لكان مصدرا لمصدريتهما هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من المنفي السابق فلا بد ان ينضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقرير المبسوط قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اه اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعا واجيب بانه لا نسبة اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة بها ممكنا خاصا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشرنا اليه في بحث وجود الواجب قوله فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى وتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعا والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه اخر قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لمهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي مهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيط كما في الانواع المنحصرة كل منها في شخص ولا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة ما كما سياتي تحقيقه قوله اذ ليس هناك جهة اخرى اه سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدا الثاني وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصية مع اخر بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ونسبة فلنا امل قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا احمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجود ولو تعدد القوابل

لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لا فايدة فيه اصلا اذ لا يتصف الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم وكيف لا وله ذات ووجود مطلق زايد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قوله قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدوره عنه خصوصية مع الاخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قال الفلاسفة واتباعهم منهم من اسناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واسناد بعض العقول والافلاك الى عقل اخر كما سياتي تفصيله قوله فان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيه دفع لما يقال تعقل السلب يتوقف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكرنا انما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويعرض له سلب هذا الشيء عنه ثم يكون هذا السلب منشأ لايجاد شيء اخر لا بد لنفيه من دليل قوله وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة فيه منع ظ لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه آ يجب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين المذكورتين مطلقتان قوله من جهة واحدة صرح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطية لرد جواب المحصل الذي سيذكره قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا اه هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى قوله فهو مصدر للفعل والقبول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر بل نفي القبول ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان الفاعل وحده اه فيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو وهم اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا التنافي في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهوم الفاعل والقابل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع

واعلم ان في حاشية العلامة لخوجه زاده كلاما لطيفا ههنا فذكرته في ان

الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين ه
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك وستطلع فى المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بقى ههنا
شى وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافى ما ذكره فى المقصد الثانى من قوله ثم انه يعلل كل من المتخالفين بمحله اما
وحده او منضما الى غيره اه فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض
لم يبق فايدة يعتد بها فتامل جوابه قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشى البسيط قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع
لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شى واجبا لشى فى نفس الامر وغير واجب له فيه
سوا كانا من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضى جهة شى وجوب شى اخر له ولا يقتضى جهته الاخرى وجوبه
له فاما ان يقتضى احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضا واقتضا
العدم بين واقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول يكون احديهما مبدا للفعل
والاخرى مبدا للقبول ولهذا رده الشارح بان الكلام فى ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر
تكون الجهة متعددة وح لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل للشى بحسب شرط واله وقابل له
بحسب نفس ذاته كان نسبة ذلك الشى بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور وفيه غير ما ذكره الشارح
وسياتى فى مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا
يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه
فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له فى محل النزاع فهو مم وان اراد به احتماله
له فى الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافى بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شى مع ما ينافى قسما منه كان لا يجوز
ان يجتمع كون الشى ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل كونه اسود قوله اى لا يقوى ان يفعل حركة لا تكون حركة
اخرى اسرع منها هذا التغير وكذا الدليل الذى اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة
الجسمانية غير متناهية الشدة فى الحركة ولا يدل على نفى جواز عدم التناهى بالكل بحسب فعل اخر وكذا الاحتجاج الذى
ذكره على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة انما هو فى خصوصية الحركة قوله واما ان يعتبر لا تناهيه فى النقصان اه
حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهى بحسب
العدة فى مراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهى واللاتناهى بحسب الشدة كذا فى حاشية التجريد قوله
ظ البطلان يفهم من كلام الشارح انه اشار الى وجه عدم تعرض المص له وفيه تامل لان المص يجوز فى بحث الخلا كون الزمان
فى الصغر بحيث لا يمكن ان يقع فى جزئه حركة محققة فلا يجرى فيه وجه الابطال الذى ذكره الشارح وان كان الشارح رده
زعم المص هناك فالظ ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لا على زعم المص فتامل لان كل حركة انما هى على
مسافة منقسمة اه المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهى انية ولا توصف الجسم باعتبار فعله
اياها بالشدة ولا بعدم التناهى فيها لان الشدة فى الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها فى الشدة باعتبار انها لا حركة

اسرع

اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطو باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا
عدم التناهى فيها باعتبار ان الزمان وصل لقبول الانقسامات الغير المتناهية الى ما ينطبق عليه من الحركة عليها كما عرفت
والزمان لا يوصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الوجود
بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعنى الحركة بمعنى التوسط كما سياتى فلذلك اعتبر اثر القوة الجسمانية قوله واما اللا
تناهى فى المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا كما سياتى فى الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهى اثر القوة الجسمانية فى المدة او
العدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دايما هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان
الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهرى بين القوى الجسمانية والاثار بناء على ان
المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب



والمباشرة بعيد قوله نصف قوة النصف اى نصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم قوله وذلك غير مسلم عندنا
يعنى الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء فى اثبات القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا ينكرون هذا المنع ه
ويقتصرون على ما بعده من المنوع قوله قلت معنى كلامهم انها مؤثرة اه حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهى
التاثير الظاهرى والترتب المحسوس الذى بين القوى الجسمانية والاثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء اصل التاثير
قوله فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية وذلك لفرط صغر المحل كذا فى حاشية التجريد ثم هذا المنع فى القوة الطبيعية
واما فى القوة القسرية فيقال ان الحجر اذا جرى جسما بالقسر لا يلزم ان يقدر على تحريك ضعفه نصف حركة النصف
بل وعلى تحريكهما اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم فى اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز
ان يجرى فى مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما اخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا
الجسم الذى اثبتنا له قوة مؤثرة غير متناهية تكون قوته ضعف قوته ولا شك فى وجود جسم تكون قوته ضعف قوة
هذا الجسم ثم يساق الكلام الى الاخر على انه يكفى وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا
حاجة لهم الى اثبات قوة تكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ظ ما ذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بان
الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام فى الاحتياج اليه هذا فى القوة الطبيعية واما فى القوة القسرية فيقال يكفى
فى تقديره ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان
غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذى هو الضعف ضرورة قلة المعاوق
فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة فى الجهة التى هو فيها غير متناه لاتحاد مبدا الحركتين بالفرض قبل الانقطاع كما ذكر
فى الشرح قوله ثمانى عشرة اذا اقلوا اه هذا بطريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والا فلقائل ان يقول كلامنا فى التحريك
الطبيعى الذى لا معاوقة فيه والواحد من العشرة فى الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة
التى لا تقاومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين فى التحريك الطبيعى على نسبة

الحلين وتحريك القوى من جسميهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله الا اللهم الا ان يقال فرض
تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار انها انما حملت منه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة
لوكان القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل اتفاق قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتامل تتمة الكلام
في جواز وجود القوة بدون تاثير ما وان كان ضعيفا قوله فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم
كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر الا ان الظ انه يكفي في الاستدلال كونه نسبة نصف
القوة الى كلها في العلة بقدر ما ذكرناه وان لم يكن بالتنصيف بعينها قوله المقابل للتحريك القسري احتراز عن المقابلة
للتحريك الارادي اذ الكلام فيه بخصوصه قوله من ان اكثر تلك النفوس وهي الحيوانية كذا سمع منه قوله فلا يخفى
ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من
نصف معاوق النصف قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة وللقائل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة
الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي
ليظهر التفاوت من الجانب الاخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار
الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انهما غير متناهيين
في الماضي عندهم قوله ثم انه اي هذا الدليل منقوض اه ان حمل النقض على المصطلح الظ وهو ظاهر بان الدليل مع
تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون
جزء الافلاك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم
في حيز المنع فالظ انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا
الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها اثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم
قوله لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام
المحل بالنظر الى الادراك كالصورة لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة
نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة انما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية في
مبدا التحريك نفسه بهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب
المذكور انما تم على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه
واما على ظ مذهب المشائين من انه ليس للافلاك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات
عندهم الحق ان على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس
وان كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كالخيال لنا
بالنسبة الى نفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان
المباشر للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظ وانما يظهر على ما ذكره الامام

الرازي

الرازي وانكر عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هو النفس المجردة ومبدا الارادة الجزئية
هي النفس المنطبعة فتامل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة
ايضا كما في بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلول اصلا ثم
لا يعقل كون كل من مركبين علة تامة للاخرى فلا حاجة الى نفيه قوله قال فالاولى ان يقال ذكره بعد التنزل
عن بداهة المدعى كما عرفت العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه بمنع السياق
والاقوى رد الاستدلال اه فيه بحث لان هذا الاستدلال انما نفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم
من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للاخر سواء استلزم ام لا كما في كون كل منهما فاعلا للاخر
مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه تعين
ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع ظ
لكن تقريرها يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا قالوا
السبب في ذلك هو ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول بخصوصه والمعلول المخصوص تستدعي لامكانه
علة تامة فالعلة تستند الى خصوصية الذات التي لا تتصور اقتضاء وهما الا بخصوص والمعلول يستند الى امكان
ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة
يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو
بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتامل قوله يكفيه التغاير الاعتباري والتغاير الاعتباري
موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لاتحاد الجهة
بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الاعتبار قلت انما لا يكفي
لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد
على الدليل الاول وهو الذي قرره هذا المستدل قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة قيل هذا
فلا وجه لرجوعه اليه واذا لم يرجع اليه صح قوله يكفيه التغاير الاعتباري
ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على
كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشا
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب
على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون آ موقوفا على ب في وجوده وب موقوفا عليه في بقائه مثلا
ولهذا رده بانتفاء الدور كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان
التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشا من هذه الجهة المفتقرية والمفتقر اليه وصار كل منهما منشا لنسبة
مخالفة للاخرى كانت تلك الجهة منشا لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء وتوسط
صفة المفتقرية والمفتقرية لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل قوله

وكذا ان حملناها على المعنى الذي هو الصحيح وجه الفساد الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول
المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا تجب لها من حيث هي ان تكون معلولا لها قوله لانهما اعتبارين ه
للامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود او العدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصاف
امورها فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب
نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب
الثاني قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام انما يليق الموصول بقوله من جواب اه رد الزعم من زعم ان
المراد بما سبق كون الشيء الواحد ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة قوله الذي هو
الدليل المرضي عنده المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنونه بالاقوى لان السياق ف
لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه قوله العلة
المؤثرة يجب ان يكون موجوده لا شك ان مقدمة ابطال الشبهة وجوب وجود العلة في جميع زمان المعلول
لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال الشبهة مبني عليه كما سيأتي ه
لكن ظ قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق اعتراضه مشعر بان المراد وجوب اجتماعها
مع المعلول ولو في بعض ازمانه فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان ه
المعلول محتاج الى العلة في بقائها كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت مقارنة وجودها الوجود المعلول
في جميع ازمانه ويتم المط قوله وتسلسل الايجاب الى غير النهاية وهذا التسلسل بط بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة
وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ه
وتندفع الاعتراض بانه في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملتزم قوله لانه ليس موجبا اه
فتسلسل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف وتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل البتة قوله
وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن فان قلت لزوم الايجاب انما على تقدير مغايرته للايجاب لحصول
المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينيته الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة
الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لازم الانتفاء يعني احدهما المعين و
الترديد يلزم انتفاء احد الامرين لا على التعيين في اول الوهلة قوله اي لا تغاير بينهما اه لم يذكر احتمال
عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول
وجوده منها هو عين ايجادها اياه او مما يحيث لا يتصور اه الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد ههنا
لا ينافي ما سبق من ان الايجاد غير حصول المعلول منه للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة
فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل قوله وليس ذلك الجميع
الموجود بواجب اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى منع المقدمة كما لا يخفى قوله

والا تواردوا موجدان على معلول واحد شخصي هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الاحاد
بالتاثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء موثر الا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا
ايضا بان جميع الاحاد على هذا التقدير ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتاثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كان
مركبا من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة الموثرة في مركب علة كذلك لكل جزء وكان ذلك
الجزء جزء موثر بنفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها وموثرا مستقلا في بعض الاحاد
ثم يستند ذلك الى بعض اخر اصلا والا لم يكن الخارج موثرا مستقلا فيه مع هذا اذا اعتبر كل من الاحاد جزء
موثر فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية
فهو غير باطل عند الفلاسفة وبط برهان التطبيق عندنا قوله وح نقول جميع تلك العلل اه فيه بحث لان المعترض
صرح مرارا ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله
اعني ان يعلل كل واحد من اشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد او باثنين
او بثلثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعللها علل الافراد وكذا ه
المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول
والثاني والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح
في اخر البحث بقوله وبهذا يتبين بطلان ما قد قيل اه وح يندفع عنه جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان مختاره
في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزء منه والشارح متكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد
على ظ عبارته على ان في تقريره ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الاحاد التي كل واحد
منها داخلة في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال مبدع الجملة من اجزاء الشيء اما غير
خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبحه وقد ناقش ايضا بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة
موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى من جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج
كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظ وههنا
مناقشة على الحكماء لا بد ان ننبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من احادها ومحتاجا الى علة
كل واحد من الاحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع
هذه السلسلة لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظ ولا يجوز ان يكون خارجة والا كانت واجبة
او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثرين عنه تعالى وقد اسندوا اليه العقل
الاول فعلة المجموع لا بد ان تكون واجبا اخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة
العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثرين عن موثر واحد متناقضان وكانا اثرنا في اوايل المقصد الثالث بما
يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فلينا مل فيه قوله على سبيل الدور اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد

اولا على سبيل الدور

بالاحاد على سبيل الدور كان مغاير الماخن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع
محال بداهة سواكان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده او على سبيل الدور
كما في صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انا قلنا اولا ان في تعليل الاحاد بالاحاد تعليل المجموع بالمجموع
وهذا بط بداهة سواقلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزم
بان تعليل المجموع بالمجموع بط وهو الفرض على سبيل الدور او لم نقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر وهو الفرض
على سبيل الدور قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة اه يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون
موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها للقطع بان آ اذا اوجد
ج و ب اذا اوجد د كان مجموع آ ب علة مستقلة لمجموع ج د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال
كل جزء نفرض علة للسلسلة فعلته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول
الاخير الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من ساير الاجزاء لاستقلاله بايجاده
من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة
واما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس عليه لشيء اصلا قوله وبهذا تبين بطلان ما قبل اه
قد عرفت بما حررنا في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل
هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول
الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظ وايضا ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة
السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة
بذاته فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المص في الالهيات ان المعلوم لنا هو ان
كل ممكن من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل
المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نم ذلك وعن الثاني
الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف
يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال
اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل اي الفرض بطريق التصاعد
واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول الاخير فهو بطريق التنسيبية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية
اولا وعلى هذا القياس فرض الجمل الثانية مما بعد العلل في ابطال التسلسل من جانب المعلول قوله كانت الناقصة
كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة لكنها غير محلة على ان انقطاع الزائد يستلزم التمامية
وفيه المط وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدى الكميتين

قوله ترتيب طبيعي بان يسلسل لا يوجد هذا بين العلة التامة ومعلولها ...

فليس بلازم اذ لا احد في الجملتين من جانب اللاتناهي وان اريد به عدم قصور ما عن وقوع كل جزء من
احدهما بمقابلة جزء من الاخر فقد لا نسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهي لا من التساوي في المقدار
قوله كالنفوس الناطقة المفارقة الفلاسفة قايلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم
بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما بعدم الترتب بينها او لعدم اجتماعها
في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها لتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع
اجتماع تلك الازمنة وان لم تعتبر بل اخذت وانها لم يكن مرتبة واما الجواب بانه قد حدث منها جملة
في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها فلا نم لان لنا ان نطبق
بين النفوس الحادث في اجزاء الزمان سواكان الحادث في كل واحد من الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها
يستلزم تناهي احادها لان الحادث في كل زمان متناه قوله والجواب عن هذا النقض اه قال الاستاذ
المحقق في الدخراعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع
جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون
قاطبة اجابوا على النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ويجيب عنه بمنع
تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور
الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا ولا نسلم في وجوده في
الذهن كذلك محصل هذا كلامه واقول من جهة وجوه النقض استلزام تمام الدليل كما صرح به الشارح
في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي
مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حق
ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاذ فليتامل قوله لسقط عنهم النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد
عندهم ليس عدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بنا على ما هو المختار عندهم من ان كل
عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحته كما سياتي وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء
بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان يقولوا بعدمية
الوحدة قوله اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع
في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملأ الاعلى لانهم قايلون بان
علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك
وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم المبادي العالية
بالاشياء عندهم انما هي بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في الخط السابع من المحاكمات وكل حادث

جزء من علة حادث اخر فكذا الكل كل واحد من الحوادث جزء من علة علة الاخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب
الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات
اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدا الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده من الاستلزام فانهم
صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات
التي هي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم
الثاني فبعيد بهذا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له قوله وكذا لا يتم التطبيق لو كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتيب بوجه ما اه فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد
الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل
يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما المفصلة بل يكفي في
فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان واما ثانيا فلان
عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها
فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيهما
لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في
نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء والكل ليس كذلك وحديث
الحبلين والرمل الذي اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الاعداد قوله ما بين هذا المعلول المعين
وكل علة معناه لا يخلو عن مسامحة ولا اذ لا شيء بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه قوله
والمراد ان المجموع لو زاد اه يعني لا يريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير
المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة ما بين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم زيادة المجموع
بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع لم يزد الا
بجزء واحد وهذا ظ واليه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء
الاخير قوله واعترض من احتج به بانه حدسي قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب
اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لا
يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في اي زمان فرض متناه لانها
محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا حاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى قوله الرابع لو تسلسل

العالي

89

العالي هذا الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة
قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر اي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل بالتأثير
جزء منه كما سبق قوله لما علمت من ان العدم لا مدخل له تقرره الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا قوله
الاول في تعريفهما عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني قوله اي ثبت الامر الذي اه وجه
التفسير ان ظ قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود
الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم قوله يوافقونهم في هذا اي في استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى
واثبات العلية للاحوال لا ينافيه لان الاحوال ليست بموجودة قوله لكان المعدوم الممتنع مثلا اه انما قال
مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتي اعني الثابت في الخارج وهو
الحال قوله اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفانه معلول ليس
من الدور في شيء فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة قوله فلا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الزماني
لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال قوله لزم منه ان يتقدم العلم الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب
البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال
حتى يجوز قيام العلم بمحل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب
مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه قوله وايضا اعتبار
عدم المانع هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام المص الا انه
مذكور في اصل التعريف الذي اورده ذلك المعرف ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب
عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان التعريف ذلك البعض لعلة الحال خصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا
ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظ الحد حيث ذكر لفظا يعم الجميع فلا
يتجه عليه ذلك فان عدم اعتبار المانع في مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور انما المحذور اعتباره في
في علة الحال خصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط قوله وسياتي ان ايجاب العلة اه يعني لو اعتبر عدم المانع
المعتبر في تعريف علة الحال كالشفاعة شرط وجودي ورد الاعتراض ايضا قوله وفيه ايضا فساد اخر قيل
هذا من المسامحات التي لا تلتبس المعنى والمراد ما يصح القول لا نفس القول قوله يخرج الصفة القديمة هذا انما يرد
اذا كان التعريفان لمثبتي الاحوال من اصحابنا واما اذا كانا لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة
لانهم يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قايلون بان الله تعالى عالم وا...
بلا علم تعلل هي به وهكذا البواقي قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قيل الانسب ان يقال متغيرا
لشيء او امر فيترك التصريح بالعلة لان هذا التعريف ماخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولذا
لم يتعرض هناك للزوم الدور قوله اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم انما فسر كلام المص

بعد الان المتبادر منه ان يكون للعلة محل لحبنه ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله
وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان
الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد
ولو اردنا تطبيق كلام المص عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل
وعدم التعدي فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول
الاستاد وساير المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح او يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب
والمعتزلة في توابع الحيوة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست خارجة عن محل
الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة ايضا لان
العلم مثلا ليس بقايم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري
بالقياس الى الجزء الاخير الذي ثبت له الحكم ايضا فان العلة القايمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له
الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته
للمجموع قوله وان انكره اي الاستاد قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاد بخصوصه لا يلايم السياق لان المراد
بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظ وقوله تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر
وانكار الاستاد له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاد على ما وقع في الشرح واعترض بانه اذا
رجع الى الاكثر يخرج الاستاد وقد اعترف بان قوله تفريعا قيد للكل على انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشمل
القايلين بالحال منا كالقاضي والامام الحرمين فلا وجه لارجاع الضمير في انكره اليه الا بطريق الاستخدام فالاكثر
ان يرجع الى المنكر للحال فتامل قوله بارادة حادثة بحدوث المرادات وحدوث العلة اعني الارادة وان كان
يستلزم تجدد المعلول اعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجي في الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال في
ذاته تعالى والتجدد راجع الى التعلقات فالحقها الحذاق اشار الى الاستهزا بهم فان دليلهم الذي اشار اليه الشارح
محل تعجب واستهزا كما لا يخفى على من له ادنى تامل واقتصر على ذكر التس بقوله والا لزم التس مع انه يحتمل الدور والتس
واشتراط الشي بنفسه لانه اخفى فسادا ولان التس قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كان في مواد متناهية كذا في شرح المطالع
او غير متناهية فليشمل الدور والتس المتعارف قوله احتج اصحابنا ذكر الاحتجاج لا يلايم ما سيجي من ان المدعى ضروري
قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء قلت لم لا يجوز ان يكون الايجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت
الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد
قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا ثابت بالتغير على ان المصدر مضافا الى المفعول ثم المضاف
محذوف اي لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة المرئية ولا نتنازع في العلة بهذا المعنى ما سيجي في الالهيات
من ان معنى العلة هناك متعلق الرؤية قوله والفعل ليس قايما به قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر

مسلم ولا يجدي وعدم قيام الفعل بمعنى التاثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتي ههنا ليست
قايمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التاثير اعتباري محض قلت فح كان المناسب ان يورد هذا
الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية
الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل موثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد
الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قايما بذاته تعالى قوله فلا يوجب لمحله حكما قيل الاولى ان يترك لفظ لمحله
لان ظاهر تمسك الاستاد ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل
يوجب عندكم لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يفيده لغير محله قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج لا
انها غير موجودة فقط اذ لا ينافي كونها حكما ثبوتيا قوله العلة وجودية باتفاقهم ظ قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي
والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل
عليه ايضا قوله باتفاقهم لان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني
والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الموجود دال على الثبوت المدعى
وجوب تحققه في العلة اتفاقا غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود
ايضا فتامل قوله وايضا فلا نم اجتماع العدمين اه فيه بحث لان الظان كلاهما في العلم والجهل المركب وجود واجتماع عدم
قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذي توجب له الحكم هذا مبني على ما هو المختار ... وينتهض دليلا على من قال بالتعدي في
توابع الحيوة لعامة المعتزلة الا ان حال على المقايسة ولو ابقى المحل على اطلاقه كما في عبارة المتن لا ينتهض
دليلا لهم ايضا لكن لا ينتهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون المحل اصلا قوله فيكون كل وجود كذلك مبني على ان
المتكلمين القايلين باشتراك الوجود وتواطؤه يقولون بتماثل الوجودات قوله وانه حال فليس بموجودة قد اشار
في صدر البحث الى ان المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا يتجه المعارضة
بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود ايضا قوله وقالوا الله عالمية وقادرية بلا علم وقدرة فان قلت
المعتزلة القايلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس
من كلامهم قلت حقق الشارح في الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم
الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزم
تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم قوله
ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة
به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا فتامل قوله والواجب لا يعلل هذا عند غير ابي هاشم واتباعه واما هو فلا
فيقولون الاحوال الاربع مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالوهية قوله ولا يصدق عكسه اه هذا استيناف
منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة ايضا مستدركا

قوله فان وجود العلم فى نفسه مشروط بعض الامور ... ان المراد بوجوده فى نفسه ظهوره فى محله من غير اعتبار اقتضايه العالميه او شيابه بالمحل الذى يقوم به وهذا اقرب مما قيل فى حصول صورة الشى سا

قوله فان قيل اقتضا العلم اه هذا معارضه البداهة بالبداهة او منع لبداهة الحكم السابق قوله واذا تعدد كل
يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالميه وحدوث تعلقهما لزم استدراك
القول لعدم تناهيهما بل يتعدد كل منهما قوله واما فى الشاهد فالعلم متعدد وجب القول بوحدة العلم مع تعدد
المعلومات فى الغايب وتعدده مع تعددها فى الشاهد سيجى فى بحث العلم قوله كالعالميه بالسواد والعالميه بها
هذا على مذهب الامام الحرمين حيث قال العلم بالشى يستلزم العلم بالعلم والا لجوازالانفكاك بين العالميتين مما
لا شك فيه والقول بان المراد عالميه الله تعالى فامتناع الانفكاك لا مرد ود بان لا تعدد فى عالميته تعالى عند
غير القاضى وابى سهل والطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالميه الواحدة لبعيد جدا ثم الظاهر ان العلم فى قوله
بالعلم بها متحم مستدرك قوله او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس فى هذه الصورة
تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام فى جعل هذا
الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة قوله فلا يكونان موجبين لحكم واحد
فيه مبنى على ما هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه قوله فلا اطراد انما اقتصر
المص على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح فى المسلك الرابع من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم
الاطراد قوله قال الامدى والمتكلمان اه هذا جار فى الصدين ايضا قوله فان قيل العالميه معللة على سبيل
البدل اه اى جاز التعليل بداهة فان العالميه نجوز عقلا ان يوجد تعلقنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس
قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين اه يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف فى الحقيقة ظاهر
ولهذا قال الشارح وان سلم اه قوله لم يكن هناك اختلاف فى احكامهما لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص
قوله او مركبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزايه فيتعدد الموقوف
عليه هنا ايضا ان التوقف هنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزا بالواسطة ولا كذلك الحال فى
المتعددة وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور قوله لانه لا يكون موثرا الا ان الشى
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بالضرورة ان العالميه لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها قوله كقيام كل من
المتضايفين اه قد يقال لا دور هنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى قوله فان العلم من
قبيل الذوات الذوات واما فى مقابلة الاحوال فانها قد يستعمل فيها قوله فى الاعراض بناء على الحال وكونها زايدة
على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه من الذات قد سبق توجيهه فى المقصد
التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فليتطلع فيه قوله اخص وصف النفس اه قد بينا فيما سبق ان المراد وصف
لا اخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف النفس ليصدق الصفة النفسية فى المركبات العقلية التى فصلها يساوى نوعها
لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التى بها التماثل وعلى هذا ينبغى ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة
النفسية حتى لا ينافى قولهم لعدم جواز اجتماع صفتى النفس ثم ان كاد زيد الله تعالى وعالميته تعالى خارجة عن
الاقسام

91

الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائى الا ان يدرجها فى الصفة المعنوية ويقول تعليلها بالالوهية كما تقول به
ابنه ابو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا اللوازم الماهية ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدى
ان يقال مذهبه ان الكل مشترك فى الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما يجى فى الالهيات لان الكلام
فى الحيوان والناطق سواء عد اجنسا وفصلا ام لا الا ان يدرجها فى المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية
بالانسانية وبجعل الانسانية صفة نفسية قوله مشترك فيها الموجود والمعدوم فان قلت العالمية والقادرية
ونحوهما من توابع الحيوة عندهم فلا يوصف بها المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم
بوجوب اشتراك المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحيوة لان المعدوم
عندهم متصف بالحيوة ولذا عنق الرازى من جهالة كما سبق فى خاتمة المقصد السادس فى ان المعدوم
شى ام لا قوله وقيل هى الصفة الجايزة لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر
قيد اخر يخرجه او يكتفى بالامثيار بالحيثيات قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلل هذا التعليل يدل على انه
اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اى على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثانى منهما اذ
الظاهر ان المراد بالصفة الجايزة غير اللازمة فى حالتى الوجود والعدم والحدوث كذلك قوله وكالحلول فى
المحل للاعراض لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول فى الفنا على ما سياتى الا عند بعض المعتزلة
قوله بلا قصد وارادة قيل عدم القصد ثم غاية عدم الشعور به قوله بشرط كون الفاعل عالما به والا
فمجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يوثر فيه قوله ما كان مقدورا مخترعا للمريد فان قلت ارادتنا
ليست مقدورة لنا اصلا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى قلت هذا
انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما
اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او نفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان يكون مقدورة مخترعة له كما تحقق
فى بحث الارادة قوله وهو منقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فاما ان يحال المقايسة او يفسر
الصفات السلبية بما يتناول الاعدام قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما اذا لم يقل
بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا خرج
جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله قوله مما لو وجد لقام بالمتحيز قيل الاولى
ان يقال مما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب
والاعدام على تقدير وجودها قايمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم
محالا اخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف وشموله للوجود بالفعل قوله ويرد عليهم
الفناء اه هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح فى المقصد الرابع وعند بعض
المعتزلة الفنا قايم بالفانى قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى اه ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان

بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار قوله كبعض البصريين
منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح به المص في المقصد الرابع وان كان ظ السياق ههنا ياباه قوله مهيه اذا وجدت
لان الذي على ظ يلزم ان لا يكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السايل وان قدر المضاف اى ذو مهية
يلزم ان لا يكون الجواهر الكلية جوهر الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في المهية بل يراد بها ما به الشي هو هو
جزئيا كان او كليا ويختار الثاني ويكتفي في النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية قوله ان قلنا وجد كذا في كذا
اشارة الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود في كذا الاوجوده المذكور سابقا لان الضمير في وجوده
راجع الى العوض وليست المعاني المختلفة كلها الوجود العوض في المحل كما لا يخفى قوله اذ يصح ان يقال اه هذا
لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المط انما المفيد له هو قوله ولا يخفى اه فهو دليل مستقل على المط قوله
واشار اليه بقولهم اذا وجدت اه فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على المهية
بل زيادة مطلق الوجود والحكما قايلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يصح الوا
تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى
شي هو وجوده الخاص ولو اخرج بقوله مهية بناء على اعتبار الكلية في المهية كما اشار اليه في اول الامور العامة
واقتضاؤها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يطلق هذا بعدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى
ان قولنا مهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والا فلزيادة الوجود
لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريف بعد قوله من الادراكات بالحواس لم يجعل قوله كالعلم مثالا
للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب كالعلو
قوله وحصرها في عشرة بط حصرها صاحب الصحايف في الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم
وامثالها قوله المنحصرة في اربع سياتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل
قوله لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والانسب ان بعضا من القدما قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة
قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض اه بمعنى انها لو وجدت لكانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة
الامكان الصرف لان الوجود ماخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق قوله وهو ان برهان التطبيق لا يتم
الا فيما انضبط وجوده فيه بحث لان الظاهر ان مراد المتكلم لا مكان غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم
من وجوده مح واللازم بط لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه
عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما مساواة الناقص الزايد او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد
عليه ان برهان التطبيق لم يتم الا فيما انضبط وجوده لان الكلام على تقدير الوجود واما تجويزهم عدم تناهي
الافراد الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة
الكل

الكل لبطلان التسلسل في الانواع فيناقي التوفيق فتامل قوله ويسهل الاستقراء قيل وجه تسهيل الاستقراء في البابية
المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء اختص به فيستقرا المثل يوجد منه متعدد دائما ولا حاجة الى الاستقراء في الاقسام
الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي قوله ولا يزال كذلك ابدا كانه حمل المضارع اعني قوله ان يفرض على الاستمرار
والتجدد الدايمي المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض باجزاء العدد الغير
المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزي
ولاختصاص الحد بالمتصل وجه اخر وهو ان يحمل الفرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل
فيخرج المنفصل لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد به الامكان المقابل
للفعل قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قال اه وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض
المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو اعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشي لا يتخلف عنه ما
دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة
ولا يخفى ان الاول احسن قوله لانها عدمية فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكما والوحدة موجودة عندهم
قطعا والا لما وجد الكم المنفصل اعني العدد الذي ليس له سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد
ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية
وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم
على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيتضح لك مما سيجي على ان كلامه يدل على جعلهم العدد
الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فالجمع بين هذه الاقوال
وبين الحكم بعدمية الوحدة والذي يسكب فيه العبرات وسيجي لهذا الكلام تتمة ان شا الله تعالى قوله وعرفوه
ايضا بانه هيئة تحصل للجسم اه قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول
الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان يكون امرا نسبيا واما
ان لا يكون فان لم يكن امرا نسبيا وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا يكون نسبية فهي
اما كميات او كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو بط واما ان كان امرا نسبيا فتلك
النسبة ليست الى شي اخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المط وايضا النسبة الى المكان
بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا اخر فلا بد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته قوله بحث لا يتغير
النسبة بين اجزائه واما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع
الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط قوله ويسمى الجدة
الجدة في اللغة الغنا فيناسب الملك قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كليا كلا
ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا اسكن تحت الماء

خلّى وسياق الكلام على مثله في بحث المكان قوله كالمسخن ما دام يسخن قد تقرر في موضعه ان الممثل به لا يجب
لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان يستفاد منه ما في جزئها فلا مسامحة في تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمسخن
ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمتسخن قوله اذ لا وجود لهما في الخارج قد اشرنا آنفا الى
ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنفي لان الكلام
على مذهب الحكماء قوله لا تندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج
تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت مبنى هذا الكلام على عدم اندراجهما تحت مقولة سوى
التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع قوله وان يندرجا في مقولة الكيف اه اعتبار قيد الاقسمة في تعريف الكيف
كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى الاربعة انواع يأبى اندراجها فيه الا بعد التمحيص المستتبع قوله على تصور امر خارج
عن حامله المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور امر خارج عن نفس هذا العرض
لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن
حامله يعني الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بل وان لا
يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث المشرقية ايضا حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شيء
خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من
الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا نقول في النقطة انتهى كلامه
قوله فيكون جنسا مفردا هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد تعالى المراد ههنا من كونهما عاليين ان لا جنس
فوقهما فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة قوله اي لا جزء موضوعها عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
ايضا لكن مذهب اي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر قوله وان كان غير قار فهو متى
فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان اعني الآن كما في الحركة الآنية وقد خرجت عن تقسيم
الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة قوله وايضا ما عبرت في الوضع اه اي على المذهب
المختار الذي اثبت فيما سبق بالدليل وان ذهب ابو علي الى خلافه كما اشير اليه الآن قوله منظور فيه ثم لا يجوز ان
يحصل بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما قوله من ان مبدأ التأثير قد يكون جوهرا كما سلف فيكون
النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية قوله اثر ذي اثر اي قبل كل شيء اثر اسم
فاعل مضاف الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي اثرا فعلا ذا اثره اي مأثور اختيارا ويحتمل ان يكون الاثر
بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى الاسم اي فعلا صاحب اسم الاثر وهذا انسب ان قول الشارح قبل كل
شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج
عليه قوله لا يفيد الا ظنا ضعيفا الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل العثور بقسم آخر واما اذا وجد قسم آخر كما
فيما نحن فيه فلا يفيد اصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ما عداه من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء

الذي

الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظنا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء ان تم مقام
الناقص فتأمل قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة على هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات في التسع
فهي عرض عام للمقولات السبع قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان ينفعل وان يفعل
داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى
القار وغيره قوله فالحق انهما من مقولة ان ينفعل كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت بالخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان
فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آنين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني فهي
من مقولة الاين قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال هو
الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي قوله لانا نقول جاز ان يكون الانتقال العرض دفعيا وكذا
انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جوهر من مكانه الى جزء آخر
تحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما تحقق في مباحث الاكوان واما عند
الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما يطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى
قوله ليس لذاته اي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثامن قوله
ولا لما حل فيه والا دار فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه
ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست مقومة للصورة بخلاف
محل العرض مما لا تحدى قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قد يجاب بما اشرنا اليه في بحث التعين من ان حلول
شيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه
وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص المحل
على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز اسناده الى المنفصل فتأمل قوله فهو اي تشخصه لمحله يعني اذا لم
يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلمحله دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان
يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل دخلا في التشخص ولو بالواسطة ويتم
المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع آخر
الامر الى المحل فلا يدور والتسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية
يكون كل سابق علة معدة للتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه لم لا
يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين ويجوز مفارقته عنه كما في المادة
بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة
والجواب ما سيشير اليه الشارح في تعريفات الهيولى من ان الواحد بالتشخص لا بد ان يكون علة واحدة بالتشخص

وحاصل جوابه هو ان كل الاعراض من حيث هو كل بحيث لا يخرج عنه شي منها ان لم يحتج الى محل يكون لا في محل وان تام به تاما جوهر فيقوم كل واحد به واما عرض فلا يكون الجميع جميعا

فلا يعقل ان يكون علة العرض المشخص محلا مطلقا واحتاج الهيولى الى الصورة في البقا لا التشخص بل الامر بالعكس نعم
يشكل ح ما ذكره في بحث التعين كما اشرنا هناك **قوله** اذ يجوز ان يكون له سبب خاص الى تشخص معين **قلنا** لا يجوز ان يكون
المنفصل علة لتشخص العرض لانه ح يكون العرض مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا
يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو المط **قوله** لا يطرد في عرض تشخص نوعه في شخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته و
ماهيته او للوازمها **قوله** فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا اي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ
اللازم ح انتفا التحيز الخاص بالانتقال **قوله** لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال
الثاني ايضا كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وح فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام هو التبعية في التحيز
جواب عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لما كان مداريه ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المص صريحا لان في
مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا
المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى **قوله** بل هو الاختصاص الناعت قال
الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك
الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم نعرف حقيقة الشي بمقوماته وجب نفي ذلك الشي فان اكثر الاشيا
انما تعرف باللوازم **قوله** والقول بان التابع اه هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه المص بمنع
مداره الا ان الشارح ذكره ههنا اشارة الى انه فاسد على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا ولانه لا يرد على
الجواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم **قوله** لجاز قيام العلم بالعلم اه فان **قلت** لا يلزم من جواز القيام القيام
بالفعل حتى يلزم التسلسل **قلت** الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه
بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط
بحيوة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد واما
ثانيا فلانتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم
التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك
فانه ينفعك في مواضع فان **قلت** التعليل المذكور لابطال جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة **قلت** المجوزون
لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعي استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات
وبه تم الدليل لولا ما اشير اليه في الحاصل السابق من الفرق فتامل **قوله** وهو مردود بان المنازع فيه واذا
كان التنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة
واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوع
المختلفين يكفي في اجرا الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من
السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم

الا ان

الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالاخر بنا على لزوم انتفا الاثنينية الا ان المحل لما كان مع ههنا الحال
كالسواد مثلا علة تامة للتشخص المعين اعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول
لوجود العلة التامة للتشخص الاول فينتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم بسواد محل حلاوة وبهذه الحلاوة
سواد اخر والا لزم انتفا التمايز بين السواد بن المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد
الثاني فان اعتبر انتفا علية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفا تشخص احد المثلين في علة ذلك التشخص المعين
فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام احد المثلين بالاخر ايضا فتامل فانه دقيق **قوله** انواعا مختلفة الحقيقة تعرض لا حلا فيها حتى
طبقات الحركات انما تفيد في تقرير الجواب بوجه اخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة
والبطو فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي الشي لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متاخر عنه واما على تقرير
المص فليس له كبير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطو سببان للامتياز الحركات
في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض ايضا فلا يندفع
التوهم **ثم** الامتياز في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب
الخارج نفي ههنا بحث اخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطو امران اعتباريان والموصوف بهما موجود
في الخارج واما **خبير** بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سياتي فاطلاق الموجود
عليها باعتبار انها تحصل من امر موجود كما سياتي **قوله** وانما ذهبوا الى ذلك اه يعني ان المنشا الاصلي هو ذلك ثم انهم
لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور فتشبثوا متمسكا فوجد والامور الثلث المذكورة في المتن والمنشا الاصلي وان كان
لا يقتضي الا عدم بقا الاعراض التي يحتاج اليها بقا الجوهر الا ان منع الوجوه تدل على عدم بقا الكل فلذا عمموا الحكم
ايضا **قوله** بان شرط بقا الجوهر هو العرض وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل
منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة **ثم** شرط بقا الجوهر وجود العرض دون بقايه وشرط وجوده
العرض وجود الجوهر لا بقاوه فلا دور لان **قبل** وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف
بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيد ور **قلنا** التلازم الشرطية المتعاكسة اعني دور المعية بلا توقف **قوله**
دون العلوم فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد السادس عشر الذي
عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان ابا علي قال ببقا العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها
التكليف وان قال بعدم بقا العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقا العلوم مطلقا ودفع
المخالفة بين المنقولين عن ابي علي وان امكن ان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقا الالوان والطعوم والروائح
مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقا بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار نفي
القول ببقا مطلق العلوم بالنظر الى الملذة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم
فليتامل **قوله** قالوا وما لا يبقى يمتنع امكانه بوقته المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل

بقا الاعراض

لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع بالذات
الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من
قواعدهم الا ان تخصيص ما لا بقي بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكرنا ولان الاشاعرة
حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصيص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكرنا بان الفلاسفة
يخالفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد
موضوعه له الا في هذا الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليتبهم قوله كما للاستحالة اشارة الى نقض اجمالي بانه لو
صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور
المذكور قوله فاما ان يزول بنفسه فان قلت ههنا شق اخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله يعقبه في الزمان
الثاني فيمنع الاعراض القائمة به كما قيل في الفنا وفناء الاعراض وان كان قد شاهد بلا فنا المحل الا ان الكلام
في عموم الاستدلال قلت مآل هذا الى زوال الشرط الجوهر ويجي الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو
طرو الضد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعد من العبارة لا يلايم وجه
الابطال لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط قوله بل الدفع اقرب من الرفع معنى مقدمة خطابية يتبادر اليه
الافهام العامية فان الباقي والطاري لما كانا متساويين في اصل القوة وقد يتقوى الباقي باستمراره في المحل فالطاري
يدفع ما يساويه بحسب اصل القوة وما فصل في بيانه من ان رفع الطاري انما يكون بعد وجوده في محل اخر فان تجويزه
سفسطة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي
عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور قوله وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور
قد اشرنا في اول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما
هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزايل واما لو عمم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر
الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبا به فان قلت قد شاهد ان العرض يزول ولا يزول محله فلا حاجة في
ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكره ابطال في بعض المواد والمدعي كلي
نفي شي وهو ان يقال الجوهر عند المستدل مشروط بالعرض لاستحالة على تقدير عدم بقا الاعراض كما سلف منا في اول
المقصد فعلى تقدير بقا الاعراض ينبغي ان يحسب المستدل لزوم كون شرط بقا الجوهر بقا العرض لا نفس وجوده
حتى يلزم الدور بزعمه قوله لقربه من السبب وبعد الثاني عنه الممكن لا يفارق السبب في الحدوث والبقا لحديث
القرب محل تامل قوله واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل اذ ماله ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي
يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظ على هذا التوجيه وان فرض الفاعل موجبا واما
اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار
يكون حادثا بخلاف العدم الحادث قوله وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا دور لان ما له الاشتراط بقا الجوهر
بواحد

بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان
لم يجز التعاكس فان قلت بقا الجوهر موقوف على بقا نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقا النوع
مع تجدد جميع الجزئيات فلا نم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور قوله واعلم ان النظام طرد اه
عدم ثبوت الضد للجوهر اعتبارا باشتراط الموضوع فيه دون الاكتفا بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد غايته
سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كون ذلك الدليل قوله وانما احتاج اليه
اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية
وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما يجي
في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق
في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو
ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البداهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل
الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لانه راجع فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده
خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يتخلف على القولين كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان يقصد منه نقل
آخر منه وهو القول بالجز على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المص وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج
الى طرد الدليل مبني على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي
الاحتياج المذكور ان تجدد الاجزا يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه
تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قول لا معنى له قوله اجيب بانه جار اه هذا هو المعقول اذ لو كان
لا في محل ايما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون اخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق
الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا اعدل عنه وقال والاولى اه قوله يريد ان ما ذكره اولا
هو طريق زوال الجوهر عند المعتزلة اه وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظ على التوجيه الاول لان الفنا
عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم البقا كيف وانه من الانواع المنكرة اذ لو وجد لاتصف بالفنا
والا لبقي محله ايضا وقد تقرر ان الانواع المنكرة عدميات واما على التوجيه الثاني الذي اورده وعده
اولى ففيه خفا لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفنا عرضا خلقه الله تعالى لا في محل يفني الجواهر به وعند
بعضهم الفنا قايم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد واما انهم يثبتون عرضا اخر يسمونها بالفنا ومغايرا له
فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظ الوجه اللهم الا ان يقال
لما جوز المعتزلة الفنا على الوجه الذي ذكروه فالاقرب ان يجوزوا مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق
ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكانه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال
الجوهر خلق عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض
الموجودة بالفعل

كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلق عرض تام من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها لا
يكون سببا لزوال الجوهر فلم يخصوا طريق الزوال بخلق الفنا قوله الا ان نعود الى ان العرض لا يقوم به عرض اذ لو
اشترط قيام الفنا بالفاني في اول الامر او في بابه فوجه هذا العود ظ وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من
المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا في محل واما كون زوال العرض لعرض يخلقه الله
في محل العرض الزايل فيز ول في ثاني الحال فيزول العرض القايم به فهو راجع الى اشتراط بقا الجوهر في بقا العرض
وقد مر ما فيه قوله شيئا ويلزم ان يعاد المحوج الى التاويل لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي
فلان الاعادة ايجاد لا وجود قوله ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر
الاجساد لجواز ان تعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجسام
قوله وهذا اي الوجود فيها بلا تخلل ممتنع لانه يلزم ح قيام العرض اعني البقا بالعرض وقد مر بطلانه واما
اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور وهذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض
مع تخلل العدم وعدم تجويزه بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقا عرضا قوله
لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة
مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة
لتشخص ذلك العرض القايم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم ح ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان
في كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد قوله وان كان فيه
الجزم اليقيني حاصلا بدونه نوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان كون اطمينان النفس اليه
اكثر كان اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع
انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبط بمقدر بحسب
اليه معنى الكلام والمقدر اطمينان النفس اليه اكثر ولذلك لم يكتف بدونه اولى على تقدير عدم حصول الجزم
اليقيني بدونه قوله والحق انهما مثلان وانما لم يجب تجويز قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله
في التاليف لبداهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظ قوله لان التاليف لا يعقل في امر واحد ولانه
يلزم الترجيح بلا مرجح قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التاليف قايم بالمجموع من حيث هو مجموع
ولا محذور فيه قوله وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين اه ظ تقرير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان في
صورة اجتماع ثلثة اجزاء تاليفين اح قايم بالثلثة والاخر بالاثنين فبانعدام احد الثلثة انعدم التاليف الاول
وبقي الثاني وكل ان تحمل على ان في تلك الصورة تاليفا واحدا قايما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم
التاليف القايم بها وحدث تاليف اخر قايم بالاثنين هذا وقد يقال اذا حل كلام اه هاشم على ان التاليف القايم
بالاثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون الجواب دافعا له بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم

انعدام

96

انعدام التاليف لو لم يكن له محل اخر وهيهنا محلان اخران مستقلان في المحلية على زعمه واب خبير بان المفهوم من كلام
ابي هاشم ان التاليف مطلقا لا يقوم باكثر من اثنين فتامل قوله فان احد قسميه اعني العدد يعم المفارقات والمجردات
واما الكيف فلا يعرض للمجردات اولا وبالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود الذهني كما
اشار اليه المص في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الانسانية فانها معدودة من المواد
لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات لئلا ينتقض بوجه العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض
الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم الكيفية نفسها لا تقارنها كيفية وتقارنها عدد فان
رد عليه بان الكمية نفسها لا تقارنها كمية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في
حواشي التجريد وفيه نظر لان الحركة كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لا تقارنها
كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم اخر فلا معنى للقول
بان الكمية نفسها لا تقارنها كمية قوله واصح وجودا اه فيه تامل اذ لا نزاع في وجود الاين على ان المتكلمين ينكرون
الكم مطلقا فما معنى اصحية وجوده بالنسبة الى الاين قوله سواء كان بالقطع او بالكسر لعل حصر سبب الفك في القطع
والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا اخرج خيط من طرفه فانفك
بعض اجزايه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظ ولا بطريق القطع لاحتياجه الى الة نفاذة كما صرح به في
مواقف الجوهر قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا
يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل قوله كالبعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اي السكون المخصوص الذي
هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف في ان
المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما اشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان
قوله لا يجب اشارة الى ذلك قوله اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي كما هو الظ ولذا قال الشارح سواء كان
بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذي
الذي هو عارض الموجودات بالذات قوله لان معروض الوحدات هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه القسمة
الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة
بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه يصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة
الفكية هيهنا قوله منفصلة بعضها عن بعض لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتانيث باعتبار المضاف اليه او بدل
من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات قوله الثانية وجود عادة اه اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار
الاصم لا يوجد فيه العادة لانه مفسر بما لا عادة له واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف
قطعا ونصفه يعده مرتين جزما ولا نافي ذلك كونه اصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير
المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عاد له لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلا اذا اسقطت امثاله منه

مرات متناهيه او غير متناهيه فلا نقض بالعدد الغير المتناهي قوله الثالثة المساواة اه فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة
قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه ومرادها في العدد يلزمه ان لا يحصل العدد مطلقا مندرجا
تحت الكم قوله لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق ههنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في
الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير
قوله وهو موضوع الخاصة الاولى يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج الى التاويل الذي ذكره الشارح
ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة
في العروض انما ينافي اولية العروض لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض اولي
واسطة في عروض عرض ذاتي قوله لانه اذا فرض اجزاء في كم اه فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان يفرض فيها
الاجزاء فان شرطتها وههنا ينقل الكلام الى ذلك التساوي ويلزم جزء فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد
وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن
المراد بالفرض ح هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع الفعل قوله واللامساواة مما
يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس قوله بل انما لم
يدرك المتكلم شيئا ولا واحدا بخلاف المساواة مثلا فانها وان احس بها مع المحل لكن باحساسين لا باحساس واحد
وسيجي تحقيقه في اول بحث المبصرات قوله فان اي جزء اي من الاجزاء كما نقل عنه ره فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير
من الخط مثلا قوله اجزاء اسلافي انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع ان المناسب لقوله يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تلاقي الاجزاء
ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلاثة يلاقي الاخرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يلاقي ذلك الجزء على حد واحد
وذلك الجزء يلاقي من الجانب الاخر الجزء الاخر على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك الذي هو ذو وضع اه قبل
عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون
ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من
ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل انما يقتضي وجوده او وجود ما يتوهم فيه قوله لم ينقص شيئا
التنوين في شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
الى الثلثة وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول
بجواز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض وداخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتامل
قوله نفي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظ قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشان من ان محذوف
وهو اسمه واي جزء طرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشان ان الحد في اي جزء فرض يكون بداية
ونهاية فلا مسامحة قوله فالمنفصل كالعدد الكافي متحققة كما في قولهم الحيف المطلق كالنار على ما اشار اليه الشارح

في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف
في مثله باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمفرقات هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل
بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع
سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير فاد
الذات كما ان العدد كم منفصل فار الذات ووجه الدفع ظ من الاستدلال الذي ذكره فليتامل قوله فالاحاد الماخوذة
الماخوذة على الوجه الاول احاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة في نفسه طويل
الامتداد على ما تقرر فالوحدات احاد ووحدات قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط هو في نفسه طويل الامتداد
الذي اطلق عليه الطويل هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار
فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضيء قوله
حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي اه عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر منا ولا للجسم التعليمي الذي في الكم المتصل
فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا وجبيا ولا للجسم الطبيعي فسرها الشارح فسرها بالمص وان كان اخذه من عبارة المص
تعسفا ولو بدل اعني بيعني لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشو ما بين السطوح اما مشترك ابهامية او موصولة واضافة
الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو اما اصطلاحا
او على المجاز اللغوي قوله كان لمجموعهما ايضا اضافة اليه بحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث
والعقل الا ان الكلام في الابعاد الجسمية فلذا كان للاول لن اضافة الى الثالث فان بعين الطول والعرض باعتبار
العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر فان قلت الاطول الذي ذكره المص من الطول بمعنى
الطول الامتداد ين فيه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة بالقياس الا
تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة والاقرب في توجيه كلام المص ان يقال الاطول
من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا اعتبار في الكلام
قوله فانه مع الكم محلها الجسم المشهور ان اللون عارض للسطح وليس نافذا في العمق وقيل بانه نافذ فيه وبهذا الكلام
مبني عليه قوله كما يقال مدة القوة متناهية او غير متناهية فان القوة متعلق بالحركات التي يكون محلا للكم متصلا
او منفصلا فيتعلق بالكم في الجملة قوله ويعرض لها ايضا المساواة اه مبنية على الاستعمال الاصلي وهو بعده
العروض باللازم فان قول المص فيعرضها ليس على ذلك قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة واما اذا لم يوجد
فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وعلى الثاني ان الوحدة اه فيه ان هذا انما يدل على رفع
الايجاب الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر
الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع قوله فلان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال اه هذا
اختيار للشق الثاني فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك

فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد
بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو
لزم لم يلزم الا الانقسام في العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما ذكره
فتامل قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية اه اي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة
في الخارج ينقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال قوله لم يكن للاثنينية صفة واحدة وحدة
تشخصية فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته
الشخصية فان السواد القايم بهذا الجسم واحد وحدة تشخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا
بعضه عن بعض بان يكون احدهما في المشرق والاخر في المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القايم به على الاتصال ٢
واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتامل
قوله ننقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر فصل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان قلنا الاعتباري لا ينافي
نقل الكلام قلت منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانيا ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا ينافي
عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تامل قوله بعد ان جعل الوحدة اه اي كون الوحدة
امرا وجوديا كما قال المصنف وان لم يتم قوله وكونه في عطفه على كما لو اخذ تسامح ظ وانما جعل المبني منحصرا في اتحاد الوحدة
الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز
على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان يكون امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي قوله اي امر فرضي
اعتباري اراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا قوله سميه بعضهم خطا جوهريا
وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما قوله فرض جوهر دون جوهر دون في موضع الحال اي متجاورا
جوهرا او حاصله فرض جوهر بين فرضا مطابقا للواقع قوله يتوارد عليه مقادير مختلفة المراد بالمقادير هاهنا
هو المقادير المعارفة التي لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما ياتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على
ثبوت المقادير قوله بل تخلخل الاشكال قد يقال التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها
ايضا فالتبدل ليس منحصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى يسمى
الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تامل قوله اي مضروب احدهما في الاخر توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين
ذراعا وعرضه خمسة اذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا
في الصورتين قوله وايضا فالمال اه فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير
تمام الدليل الا وجودها قلت اختصار التبدل فيها مم قوله ويعطي التبدل لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار
اخر عين التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصحة التغاير في العنوان والاعتبار قوله مع كونه
متناهيا في الوضع اه التناهي على قسمين تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية

ونباه

ونباوه في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود وتقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهى
في الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناه فيه وان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على
تناهي ابعاد الجسم مطلقا فلا فلهذا قال مع كونه متناهيا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا
نقطة في محيط الدايرة فالسطح ليس يستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب
تناهيه في المقدار المستلزم لتناهيه في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا اطلق استلزام تناهي الجسم
للسطح قوله فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكره صريحا واما الخط فلانه
نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده قوله والجواب منعه وايضا الاعدام والاعتبارات
تتجدد بلا مرية فلا تدل على الوجود قوله انكروا الزمان بوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما
سيتضح من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاولى ان يذكر وجها اخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه
يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا وليس بموجود مع قوله والا لكان
الحادث زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضروري كما سيشير اليه في الوجه الثاني وما ذكر بتنبيه عليه ثم
الملازمة ظ لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا لليوم الحاضر فلا يكون وجوده مقارنا
له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشي وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمنه وبالعكس وهو
اظهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع
زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك
الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن
عليه فانه تقدم زماني كما سيجي فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المط قوله لان المتقدم بهذا الوجه يجامع
المتاخر اي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عم علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواب
ايضا في كل تقدم بالطبع لان المعد متقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر
اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر في حد المعد حيثية يستلزم عدم اجتماعهما في الصد
فليس يضار في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم
سواء سمي تقدما زمانيا او طبيعيا فتم المط فتامل قوله وايضا اجزاء الزمان منشأ وبه في الحقيقة اه يمكن ان
يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا اللاحق كما في كون احدى
الدورات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض مم على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم
ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها منشأ وبه في الحقيقة لا يستلزم
عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الاقرب
من اليوم لقربه من زمن الرسول عم مثلا قوله والكلام في ذلك الزمان فان قلت المدعى هو السلب الكلي اعني عدم

وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في
الاستدلال خصوصا الالزامي انه لا قايل بالفصل قوله ينطبق بعضها ببعض وفي الانطباق هو الظرفية والمظروفية
قوله ومع ذلك يستلزم محالا اخر وليس بشي لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوده محالا كما
هو الظاهر من المتن او باستلزام الشق الحق منهما بالضرورة وباستلزامه محالا لا ببيان استحالة استلزام الشق
لما ذكر من الحق حتى يرد ما ذكرنا مل قوله فان ماهيته كما يتعرفها اتصال التقدم والتجدد اعني عدم الاستقرار اورد
عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا الاتصال ذلك العدم اذ الزمان موجود ومن اقسام الكم ولا قايل
بان عدم شي من الاشيا استقرارا كان او غيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل انه ماهية يعرضها عدم
الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التعريف لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب
ذاتها ولجميع ما عداها بواسطتها واما حديث انقطاع السوال فقد عرضها فيه قوله وقد اجيب عنه ايضا
اه قد اشرنا الى ان مجرد عدم اجتماع المتقدم والمتاخر في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا
الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الزماني بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا
عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع من اصله لان التقدم الزماني كما سيصرح به في اخر موقف الاعراض
تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدا وقرب بوصف التقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس
تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يكون متاخرا بذلك الوجه بشي من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم
بوجه اخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شي واحد والكلام في
التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر قوله واذا كان الحاضر موجودا اه اسم كان ضمير الشان وموجودا
صفة حاضر وخبر المحذوف والتقدير اذا كان الشان الحاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون المعنى ليس
وحاضر مرفوع اسمه وموجود اخره قوله جاز ان يكون الحادث في الزمن السابق اه قيل فيه بحث لجواز ان
يكون قدر مخصوص من الزمان بجميع الاجزاء يكفي ويحدث قدر اخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء
الضرورة قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم اه قيل يختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم
وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شي غير
شي بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر
لان الانقسام الفرضي المنفي من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة ولابي علي في هذا المعنى شعر خذ يا صديقي من اخيك مقالة حكمت بصحتها النفوس الناطقة
ان المسافة والزمان كليهما ثم التحرك جملة متطابقة ان صح قسمة بعضهن تجزئة فالكل في قسمتها متوافقة
اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الآنات تركب الجسم من الاجزاء
التي لا تتجزى قوله فيتم الاستدلال برهانا قطعيا ان الكلام الزامي على التقرير الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون

بالدليل الثاني للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير مقصود
اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقي ببني ذلك الامكان وان حمل
التعذر على التعسر مجازا فالامر اظهر قوله فان قلت لا مناقضة اه حاصل السوال ان عبارة القوم كانت على وجه
حمله ابن سينا على الظرفية فرد عليه وان كان عبارة المص في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الاتي
وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المص والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها قوله في عد امور
المقصد يقول في عد امور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الانحصار كاف في الغرض قوله والامام الرازي
نقضه اه اي في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في
المباحث المشرقية حديث الالزام فالظ ان بعض الحكما لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض
بالنسبة الى قولهم او نبطله بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامي قوله ومعنى الحصول في الوسط اه في الحركة بمعنى
التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الان لابد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول
والثاني لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد
قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه فتامل قوله الا انها غير منطبقة على المسافة قيل عليه انها وان
لم تنطبق على المسافة باسرها الا انها تنطبق دايما على جزء من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور وقد اجيب
بان المنطبق عليها هي النقطة فح لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها الحركة بمعنى القطع هي النقطة ايضا فلا يلزم
الجزء ولكن نقول الجزء انما يلزم من تتالي النقطة في المسافة اللازم من تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى لان المتحرك
من نقطة الى ثالث تقطع ح في ان نقطة تقطع من اجزاء الجسم ايضا امرا غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى لا مجرد
النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على ان محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على
التبادل محذور واذ لا نفرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تامل قوله يقتضي
انقسام ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم يكن موجودة فكيف ينطبق على المسافة الموجودة
فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود واجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود
اجزاء المنطبقين اه المذكور في المباحث المشرقية من ان الموجود من الزمان عند الحكما هو الان السيال
مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح
في ان الزمان الماضي ما كان حاجزا اه فان قلت هذا لا يشفي لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعني عدمية
الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت
لما ثبت ان الموجود عند الحكما هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الآن
الممتد فلا خلاف فتامل قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا لهما بحسب
الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات ايا ما حسبهم وان اريد ان ما كان قابلا لهما في الذهن

او في الجملة موجود في الخارج فتم قوله وليس عايدا الى السرعة اه حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزمان
والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول
فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطوء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثاني فلتحقق التفاوت
بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطوء فتكفي في الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني
باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظ قوله والجواب عن هذا هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل
اعني النقض التفصيلي فهو ما ذكرناه سابقا قوله ولانها اعني من الامكانات بسقوط الواو من الشرح لا من
المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفا التفريعي
في قوله فهذه الامكانات وهمية والة على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغي ان يجعل قوله لانها تنقرض
اه معطوفا على التعليل المفهوم المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود
بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة
اه لفظ ما عبارة عن الامكان المذكور اعني الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان
ومحمد عم وما بين بعثة موسى ومحمد عم ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على المائة
في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن الامتداد فافهم قوله ولن يكون الامتداد العقلي
كذلك الا اذا كان في الخارج اه فيه بحث لانا لا نم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في
الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط
سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في الشعلة الجوالة
والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي مم ودعوى الضرورة
في محل النزاع غير مسموعة قوله وقد اعترض الامام الرازي الى قوله فيلزم دور اه قيل عليه امكان
وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطوء امر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على
وجود الزمان كما هو الظ لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان
لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة قوله فان الامام كلمه اه هذا الكلام من الامام
يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الان السيال كما
ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تعبير الامام اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون
القائلون بكونه وهميا يعبرونه بما ذكر قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة لا شك ان المقصود ههنا الاستدلال
بما ذكر على وجود الزمان وان انجر الكلام اخرا الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على
وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا ان لا يكون سياق كلام
الامام في موضعه على هذا النمط قوله واجاب عن الثالث اه قيل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث

هو لزوم التناقض ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى قوله يلزم القدح في اصول كثيرة منها ما ذكروه في
اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما سياتي فان كلا منهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة
والنقصان قوله لان التقدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل على ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه
ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا او سابقا لان المتبادر من قوله
لان التقدم اضافي انه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او مقيد به
فتامل قوله اي ما هو متصف بالقبلية اه الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف اي قبلية قبل
كما يجي مثله قوله اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب اه الظ انه جعل لفظ هو
في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اي عدم الابن المعتبر معه على قياس
قولهم العلم حصول الصورة خبرا لا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر
الاب ولا الاعادة المنفي مع انه الاب بقول المص لان الاب يعتبر مع العدم اه لانه هو المطابق لقول المص
ويقول الشارح فيما سياتي انهما كان القبلية الى قوله ولا ماخوذة مع عدم الابن في
وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي
كما نبهناك عليه واما انطباق قوله ان الاب يعتبر اه فيظهر من قوله فلا يكون القبلية نفس العدم والاكان
اه فتامل قوله فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا اه كلام المص يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية
اعني قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم
قد يصير سببا لقبلية الاب وقد يصير سببا لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم
وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر في يختلف اي ملتبسا به وطريق الالتباس كون العدم
موجبا له او يقال الباء للتعدية اي يجعله العدم مختلفا ان جعل مثله قياسيا قوله لمثل ما ذكر اي والا كان
اعتبار العدم معه موجبا لتاخره ابدا لا يتغير ومن ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن
مطلقا ولا عدم اللاحق ولم يثبت انه ليس عدم السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم وسبق
الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم
عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر قوله ولا ماخوذا مع عدم
الابن بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحا في المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم امر اضافي
كما حققناه قوله ولا ماخوذا مع وجود الاب الظ في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن
الماخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود
الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار عدم الاب معه والا لم يكن سابقا قوله وقد تبين ان عروض
القبلية اه هذا التبيين ليس من قول المص وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشا
التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي

الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم

سببا للاضافي بل من قوله فالقبليه والبعديه مما يخلف العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك
المتقدم من الاب والتاخر من الابن ولو كانا منشاين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو
انه لا يلزم من عدم كونهما منشاين لهما لزوم وجود شي اخر يتصف بهما لذاته الا ترى ان الجسم ليس منشا للحركة
العارضة له مع انه ليس هناك شي مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما
معروضين حقيقيين لهما فح يصح قوله فلا بد من شي اخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والا لما
انفك كلاهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شي معروضا حقيقيا لشي لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما عن الاخر
فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يمكن ان يقال انه لما تبين ان عروض القبليه والبعديه للاب والابن ليس مستندا الى ذاتيهما
فلا بد من منشا حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشايه المنشا الحقيقي له اعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته
الاجتماع بل بعض اجزايه متقدم وبعضها موخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سوال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة
عمرو واذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث
يكون جزيه المتقدم ظرفا للاب وجزيه الموخر ظرفا للابن اقام قوله فلا بد من شي اخر يتصف بهما لذاته مقام فلا
بد من شي اخر يكون منشا لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتامل واعلم ان اللازم من
الدليل على تقدير تمامه زيادة القبليه على الامور المذكورة واما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال
حتى يثبت وجود معروضيه اعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتهما بما ذكر
انها وجوديه لانها نقيض اللاقبليه كما مر مثله مرارا فتدبر المص قاصر قوله لان ما يقتضيه الشي يستحيل
انفكاكه عنه اي اقتضا تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضا تاما ما يتعدى نفك المقتضى
عنه لمانع كتخلف البرودة عن الما قوله فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة الجواب منع
كون التقدم امرا وجوديا وحرف اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم
شي وانما الموصوف به حقيقة شي اخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعيه ذلك الشي فلا يلزم عدميه التقدم
على ان الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدميه التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي قوله وفيه
اي وفي الزمان باعتبار تعيين حقيقة مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظ رجوعه الى الحقيقة وفيه
وجه اخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه
راجع الى ذلك المضاف قوله انه جوهر اه قالوا الزمان جوهر قايم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك
النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة والزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض قوله ثبت
انه جوهر قايم بذاته قوله قايم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان مرادهم بالجوهر ههنا هو القايم
بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينفي العرضيه ولا يفيد الجوهريه لجواز الواسطة
كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه قوله وان لم يوجد الحركة اه

ما ذكر ان الزمان سوا كان جوهرا او عرضا لا ينافي العدم السابق

قيل يراد هم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه سمي زمانا وان لم يلاحظ يسمى دهرا سوا وقعت فيه بالفعل
ام لا قوله مفوض بتقدم اجزا الزمان اه المراد باجزا الزمان الاجزا المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا
لا ينافي بساطة المبدا عند القايل بان الزمان جوهر مجرد قوله ان لو كان العدم مفروضا للتاخر والتقدم
اه فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتاخر بمعنى كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم
بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم بما ذكر في الاستدلال كون العدم معروضا حقيقيا لهما حتى ينافي كون
التاخر والتقدم وجوديين عندهم قلت فح لما فرض عدم الزمان لا يكون له تاخر ولا تقدم بهذا المعنى
فتامل قوله واذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان فان قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين لا يقدح في
اثبات المطا اعني وجود الزايد اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت
فح لا يوصف بهما العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني يكون تحكما
والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعي كون الفرد القايم منهما بالزمان موجودا والفرد القايم بعدمه
عدميا بنا على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد اخر منها معدوما فتامل
قوله مختلفة المعنى فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة قوله ورابعها ما ذهب اليه
ارسطو قيل يرد عليه السوال المشهور الذي اورده نصير الدين الطوسي في الاسولة التي كتبها الى الكاتبي
وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطو وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك
الاعظم زمان سبق والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متاخرة عنها ذاتا وكذا
الزمان لانه مقدار لها قايم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الاخر بالذات والمحذور انما هو تقدم
الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتامل قوله من الانات المتتالية التي هي الوحدات اي بسبطه
تقدير كون الزمان كما منفصلا قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة قيل من اين تعين ان يكون تلك الحركة
حركة في الوضع لم لا يجوز ان يكون حركة في الكيف على ان انحصار ذلك الشي الغير القار في الحركة انما علم
بالاستقرا الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف ايضا سكونا كما
صرح به المص في مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدار الحركة ابنيه قوله ولا
ينعكس هذا على سبيل الانسب والاولى اذ قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث الفرسخ قوله وكم
ذلك في الزمان وقد بين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظ فتعين ان القابل
بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة قوله فان اقتضاه محلا موجودا
يتوقف على وجوده وعرضيته معا عدم كفاية العرضيه كما يفهم من كلامه
فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها كما
اشار اليه الشارح في اوايل حواشي التجريد فمجرد عرضية الزمان لا تقتضي ان يكون له محل موجود في

سوال الطوسي الى الكاتبي

الخارج الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض به في الخارج بقي ههنا شي وهو ان سياق كلام
الشارح يدل على ان المقصود ههنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى
القطع وهي امر وهمي فتامل **قوله** فان قيل نسبة المتغير اه حاصل السوال انا لا نم انه لو كان الزمان موجودا
لكان مقدارا للمطلق الوجود وذلك لان نسبة المتغير اه **قوله** وقد يوجه ذلك القول فان **قلت** ح يقتضي هذا
التوجيه ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا سوا كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار
لحركة الاعظم **قلت** المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدارا لغير الحركة واما كونه مقدار الحركة مخصوصة
اعني حركة الفلك الاعظم فبمقدمات اخر قد سلف بيانها فلا قصور فان **قلت** نفس الزمان لما له هويه اتصالية
غير قارة فيلزم ان يكون له زمان اخر على مقتضى كلامه **قلت** بعد تسليم لزوم الزمان الزايد مراده من
الوجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنايه لما سبق منه بيانه غير مرة **قوله** واذا نسب الى متغير بالمعية
انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الاخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمنا
ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن احد المعين نفس الزمان **اللهم** الا ان يقال ههنا ايضا زمان
في كلا الجانبين الا انه ليس بزايد في احدهما وبهذا اسقط ما اورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو
من ان مقدار الشي موجود معه بالزمان فلو كان المقدار ذكر صح هو الزمان لكان للزمان زمان **قوله** واذا
نسبتهما الى متغير اه هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما هو جوابه من ان المتقدم والمتاخر فيهما لا يجتمعان
اذا لم يكونا زمانيين احتيج فيهما الى الزمان ولما سياتي في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما
زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية والبعدية الزمانيتين
ولهذا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى فتامل **قوله**
وقد سبق ما يتعلق بالتقضي اه اشارة الى ما نقله من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو
السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط **قوله** وجب ان يكون مدة البقا ومدة الابتدا وفنا واحدا بعينه
اراد لزوم كونهما واحدا بالذات ولا يجدي اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الان المستمر الغير المستقر
قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان الحكما جوزوا الاشارة الحسية
الى النقط في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من
النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه
فيه واما ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية ههنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام واما
ان ما هو المكان حقيقة هو المشار اليه فغير تام **قوله** وانه ينتقل منه الجسم واليه المنتقل اليه بالحصول
فيه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه بتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية

التي

قوله لا معنى للمتحيز الا ذلك هذا انما يستقيم على راي الحكما والا فالجزء الذي لا يتجزى متحيز لا متمكن

التي يتوجه اليه الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على
تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع في الهوا ينتقل الى ما انتهى اليه حركته
مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهوا متصلا عندهم في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك
بحجمه حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع
الحركة لا حال الحركة غايته ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر **قوله** ولا يتصف بالزيادة
والنقصان فان **قلت** الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك
فالذي يتسع من خارج العالم لطرف اصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع
انه لا شي محض عندهم **قلت** تعذر مد اليد لا لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان
ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن ولو امكن لم يحتج الى قصة مد اليد بل يقال ما يسع
كل الواقف اريد مما يسع بعضه **اللهم** الا ان يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تامل
قوله نبه بها على وجود المكان اه فالمنوع الوارد على الوجوه الاربعة لا تضر وفي قوله كما اشار اليه بلفظ
الضرورة بحث ظ وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضروريتها لا تستلزم
ضرورية الدعوى **اللهم** الا ان يثبت ما نقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن
كونه موجودا كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثاني **قوله**
وح يتسلسل الامكنة فان **قلت** المتحيز اذا كان غير مكان فله مكان زايد واذا كان مكانا فله مكان هو نفسه
على قياس ما قيل في الضو والوجود والتقدم الزماني لاجزا الزمان فلا يلزم التس **قلت** للمكان خواص
متساوية لا تتصور في الشي بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة **قوله** فيكون المكان في الجسم
لا الجسم في المكان رد عليه بان كلمة في معاني فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحدها والعكس بمعناها الاخر
مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مالئا والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان **قلت** معنى
قوله لا الجسم في المكان لا هو فيه فقط وهو بط قطعا لانا نعلم بداهة ان مكان الشي خارج منفصل عنه
قلت معلومية انفصال مكان الشي عنه بنا على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا
يكون قوله وايضا فينتقل اه وجها مستقلا تامل **قوله** وذلك بان يكون حلوله اه اي بان يكون حلول
المكان في محله سريانيا وانما يلزم تداخل الجسمين ح لان المتمكن في مكان مالئ له والمكان مملو منه فيلزم
على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الاخر بالضرورة **قوله** ولكل
جسم مكان بالضرورة فان **قلت** كان يكفي ح ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالزيادة
مستدركة **قلت** انما فصل لاظهار الفساد فاحش في احد الشقين **قوله** فيلزم التس وعدم تناهي الاجسام
فان **قلت** لم لا يجوز ان يكون طرف ذلك مكانا لهذا وطرف هذا مكانا لذلك **قلت** يجب ان يكون المتمكن

قوله الان نزاد الحكماء فاذا لم يتعدد المحدد الحاوي لكان كل من الصورة والمكان محددا حاويا فلزم اتحاد هما اذ لو تغاير تعدد المحدد والحاوي

منطبقا على مكانه الحقيقي كما سياتي ولا يتحقق هذا ايضا فيما ذكر **قوله** وقد عرفت انه لا ينتج الموجبتان في الشكل
الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل
التعاقب في احدهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط **قوله** بان يقال المكان يتعاقب
عليه المتمكنات لم يرد بها المتمكنات من حيث هي متمكنات حتى يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط
اذ الاشيا المتعددة اعم من المتمكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه
الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل اراد بها المتعددات فلو بدلها بالاشيا المتعددة لكان
احسن **قوله** والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له فان قلت افلاطون لا يقول بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة
للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء للجسم غير مناسب للمقام قلت قوله
في الاستدلال الهيولى تقبل تعاقب الاجسام اي الصورة الجسمية يدل على انه نقلا اخر غير ما هو المشهور
من مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح في ان الجزئية على مذهبه **قوله** على مانع
الشي من النزول الا الظهران يقول ما يعتمد عليه الشي ويمنعه من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم ان يكون
الحبل الذي علق به الحجر من راسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم
ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي لانه يوجب ان لا يكون السهم النافذ في الهوا والطاير فيما بين السما
والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول
وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد ان تكون من شي الى شي وما عنه الانتقال واليه هو المكان
كذا في الابكار **قوله** حتى لو وضع الدرقة الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب **قوله** اما الاول
فلانه لو قبل البعد الحركة اه اجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة
عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا
وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة
الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل اذ ما لا
تعلق له بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا والخصم ايضا معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات بان
المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدل المحققون على ان الله تعالى ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم
قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شي في بعض احيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان
وفي بعض منها متمكنا والظاهر ان العقلا متفقون عليه نعم يمكن ان ينقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان
قبلها لذاته لزم التسلسل والا فسائر الاجسام لا تقبلها ايضا **قوله** لانه اذا امكن انتقال كل واحد قد منع
بناء على ان امكان كل واحد في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما اشرنا اليه فيما سبق **قوله** الا يرى انه اذا خرج كل واحد

103

عن مكانه فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه
قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض
ولا كذلك فيما ذكرته فليتامل **قوله** فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول الحال في
الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياه الا يرى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان
لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعا قلت ما ذكر مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها
بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق القابلية للحركة في ذات ذلك الشي ولا تقيد الحركة بالاستقلال
او التبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال اذا لم تقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم
على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد المكاني مكان اخر حتى يتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع
الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان حركته
بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على
الفطن ولو سلم فغاية ما في الباب ان يكون هذا جوابا اخر غير ما ذكره المصنف فتامل **قوله** وعدم اقتضائه
سائر الصور والاعراض واما الصورة النوعية فمعنى كونها مخصصة لحيز ان النوعية الموجودة في الجسم
المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لا انها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية
تقتضي حيزا **قوله** كون هذا الذراع المعين ذراعين فيه بحث لان هذا من العاديات التي تجزم بها مع
جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة فالحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا
اعتداد بحكم الحس بالوحدة هاهنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد بحكمه بان الجسم موجود واحد واما
حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض نجزم به عادة **قوله** وامتناع ذلك بين البعد المادي والبعد
المجرد رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف
بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا **قوله** سواء
فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال محيط بالمربع ستة سطوح
واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض اجزاء
محيط السمك شيئا متداخلا في الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحا ما لا شي ويضمحل ويحدث سطح اخر فاطلاق
الحركة مسامحة وكذا الحجر المستقر الموضوع في الماء يضمحل جميع سطوح مائه **قوله** ولما كانت حركة السطح اه
فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له
ليس باعتبار الحركة العرضية بل بانه قد تحرك بالذات فلا يفارق المكان **قوله** والريح تقف الظاهر ان يقال
والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهرا **قوله** فالاولى ان يمثل بكرة اه المقام
في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذاك والمثال المطابق للمقام المثال الماء للكوز المنكوس

المسدود الراس اذا فتح فان مكانه السطح القايم بالكوز فقد تحرك المحوى واما الحاوى اعنى ذلك السطح فهو واقف قوله لانه قطر عليه البداهه وقيل لانه ينبغى فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ومهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسيه غير مقارن للمادة مقارنه الابعاد الجسمية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد الاجسام باسرها فهو بعد يعقد رقطر الفلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد قوله لا يقال ذلك القدر والتفاوت اه الحق فى الجواب على اشير اليه فى مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا ترى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عم اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان قوله لنا ولهذا الوضع فى سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التى تميز بها الجسم فى الاشاره الحسيه والمقولة التى هى احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز فى المحدود هو الوضع اى الحالة التى عينته فى الاشارة الحسيه فلم لم يكتف بهذه الحالة فى ساير الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم المتمايز فى الاشارة الكاين تحت اخر محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان قوله فلا يعرض لها حركة خارجية الظاهر ان ذوات الاجزا محققة والعرضية جزئيها وان تحقق الذات يكفى لعروض الحركة الخارجية وسياتى تتمة لهذا الكلام فى مباحث الاين على راى المتكلمين قوله اى الريح الهابة انما قدم تفسير الهوا بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التاخير لان الريح هو الهوا الهاب اشارة الى وجه تانيث الهابة بانه على تاويل الهوا بالريح والريح مونث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب قوله فى صندوق بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول قوله الجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة وعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان توجد الحركة بدون التغير فى الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة فى الطير المذكور فى نفس الامر بل لزومه من تغير المكان بالسطح فما ذكرته وجه اخر لفساد التغير المذكور وليس بضاير للمستدل قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن اه اراد ان يلزم منه تشاقرب فلا يرد ان تحصنا اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك انه لا ينشا منه تحرك الهوا بل تنشا يعنى تقدير تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هذا قيل لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس ملاصق لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الما الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء حيث لم تفارق سطح الما الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له واقول اما الجواب عن الثانى فظ لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الما الجارى فرض محال على اصل الفلاسفة لما تجى من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية فى كل حركة وهى منتفية فى حركة الحوت على التصوير المذكور

والخصوم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعنى افلاطون ومن تبعه فايلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا ان نورد الشبهه من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان فى تغير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثانى انهم ارادوا ولزم ما سبق الى المكان الناشى من جهة المتمكن طلب تبدله اعنى القصد الذى هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذى لا يوجد فى حال السكون وهذا الطلب متحقق فى الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع تخلف برودة الماء عنه لمانع التسخن القريب الثالث ان المصنف نقل فى المقصد الرابع من بحث الاكوان عن راى المتكلمين اختلافهم فى تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة اينية سفسطة نعم ادعاء حركة المجموع بها سفسطة فتامل قوله فقد تعض قربه من الاستدارة الظ ان ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى ويجعل انتقاص قرب التام الكامل كناية عن عدم بقا مكانه على حالة الدلالة بينهما قوله فدل على ان المكان هو البعد مبنى على عدم القايل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا ثبت كون جميعه كذلك قوله وقد صح ان مبناه اه اشارة الى ان الكلام الزامى فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده عند المقصد فلا قوله لمحيط المحدد اه الاضافة بيانية اولامية وتغييره بمقعر ذلك المقعر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا تقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهى الاشارات قوله وقد اجاب عنه الامام الرازى بهذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلا ممتنع عندنا لا من طرف المتكلمين اذ ليس الخلا محالا عندهم كما سياتى الآن قوله وحقيقته ان يكون الجسمان اه اى حقيقة الخلا المتنازع فيه لا حقيقة الخلا مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلا خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملسا قيل اذا اتخذنا صفحة من حديد واذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الاخر حصل المقصود سواء ثبتت الملاسة ام لا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ما ذكر لا يكفى اذ لو وجد فيها مسام جاز ان لا يلزم الخلا لانجذاب الهوا الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الملاسة لا يضر فى المقصود فبيان امكان الصفحة الملسا لكونها اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهوا واحتقن فيها للطافته ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت ح لا يتم قوله فيصح فيها اجزاء اخر فليتامل قوله والا فعدم ملاستها اه فان قلت الترديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوى وضع الاجزا مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوى قلت فرض التساوى لا يستلزم تحققه فى نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملسا انها ان كانت ملسا فى نفس الامر كما

فان قيل يجوز اثبات الخلا بطريق اخر اسهل مما ذكر وذلك بان يقال نعمل انبوبة من نحاس ولا نترك لها ثقبة الا من طرف واحد فقط ثم نعمل جسما مستويا او حديدا مستويا بحيث يكون غلظه بالغا
لتجويف تلك الانبوبة وواصلا الى اسفلها الذى لا ثقبة فيه اصلا ثم اذا اخرجناه منها ذلك الى العدم يلزم ان يثبت الخلا فى داخل الانبوبة بلا مرية اذ لا مجال لدخول الهوا فيها على ما فرضنا قلنا هذا فرض
غير مطابق للواقع لاحساس بعض الهوا فى داخلها قبل الاخراج ولو سلم نقول نكسر الانبوبة الى داخلها كما قالوا فى العلامة الخامسة فى القارورة على ما سيأتى تامل

هو كذلك على الغرض فلا محذور **قوله** فيضع فيها اجزا اخرى **ح** اجاز فى المسام ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم
الاحتياج اليه فان قلت لم لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة
فى الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا تقدح فى المقصود اذ لا يحتقن فيه الهوا بسبب الخارج
كما لا يخفى فلا محذور والمسلم الان يصار الى ما اشرت اليه من ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهوا اللطافته
دون غيره من الاجسام التى لا تقبل التخلخل فتدبر **قوله** قال الامام اه الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام
عدم تناهى الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية
لكن فى قوله ولا بد من الانتها الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز ان ينتهى الى سطوح صغار منحنية ولا تنتهى
الى سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية **فتامل** وكان الشارح رح انما عدل عن هذه الطريقة
لهذا الاختلال ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحنى لا زاوية فيه بانه اراد بالمستوى
ما لا زاوية فيه بقرينة السياق لا المقابل للانحنا وبالاستوا بهذا المعنى يحصل المط لانا اذا فرضنا طاسين طبق
وادرج احدى الاخر ثم رفع العالى دفعة يحصل الخلا فان **قلت** اذا حصل به المط فلغو بيان امكان الصفحة
الملسا **قلت** الامام لم يذكر فى الملخص الصفحة الملسا بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقى سطحا اخر ثم
ارتفع عنه دفعة واحدة اه فلو كان ذكرها فى الاربعين فى عنوان البحث لجاز ان يقال معنى اخر كلامه انه
اذا لم يتحقق الاستعلا فى السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد ان ينتهى الى سطوح صغار لا زاوية
فيها وبه يثبت المط وان لم يكن سطحا ملسا وهذا معنى صحيح تامل **قوله** والا لم يكن التماس بينهما الا لاجزاء لا
تتجزى اصلا فان **قلت** لم لا يجوز ان يتماسا بنقط كما اذا ماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة **قلت** لان وجود
السطح يقتضى تماس شئ منقسم فى جهتين نظرا لفرض تساوى وضع الاجزا فان لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد
السطح بل يكون هناك اجزا لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا **قوله** ضرورة انه لم يكن فيما بينهما
جسم اخر والا يلزم تداخل الاجسام فان **قلت** لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة رقيقة من الهوا يتخلخل عند
الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف فى اجزا احدى الصفحتين بل التكاثف لازم لان بسبب حركة الهوا من
بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزا فيلزم التكاثف
قلت نفرض انطباق الصفحتين فى صورة الاستدلال بان تمر احديهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق ق
وادعا تكاثف اجزا صفحتى الحديد فى هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعا انقلاب بعض اجزاء
احدى الصفحتين هوا متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هوا وان لم يثبت وقوعه **قوله** فان
الارتفاع حركة يريد ان حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة
الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهوا من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين
مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع مقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس

قال بعض الناس فى اثبات الخلا انا لو وضعنا صفحة ملساء على مثلها من فوق دفعة ففى آن حصول المماسة زال اللاامماسة وخرج الهوا مما بينهما ولا شك ان الهوا الذى فى الوسط لا بد ان يخرج قبل آن
خروج الهوا الذى فى الطرف فيبقى الوسط خاليا قبل خروج الهوا الذى فى الطرف وقبل حصوله ... الا بد ان يخرج من الوسط قبل ان يخرج من الطرف فيبقى الوسط خاليا حال كون ذلك الهوا فى الطرف
اذ لا يحصل المماسة ما دام الهوا فى الطرف تامل جوابه
لان مسافة كثيرة

تقديرا بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط تكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول
مقدم على قطع النصف الاخير ففى زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا قيل وفيه
نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكنا نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان
السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط
ولا يخفى ان هذا الاندفاع بادعا اتحاد حركتى الارتفاع زمانا فتامل **قوله** ففى ذلك الزمان تحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزام فيه **بحث** لان المسافة التى يتحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق فى ان اللاامماسة
فما لم يحصل اللاامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا
يتحقق فى ذلك الان بل بعده زمانا فيخلو الوسط فى ذلك الزمان فان **قلت** كل لا مماسة تفرض فهى
مسبوقة بلا مماسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد لا مماسة هى الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط
متاخرة عنها واقعة فى زمان يكون ان تلك اللاامماسة مبدا لذلك الزمان فيلزم الخلو **قلت** يكفى لنا فى
اثبات المط ان العقل يجزم اجمالا بانه ما لم يحصل اللاامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم
يمكن ان يشير الى لا مماسة معينة بانها مقدمة على تلك الحركة **قوله** اى فى هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير الى
الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثانى السابق عليه حمل الكلام على المتبادر والا فلا مانع من رجوعه
الى الثانى وحمل الاول على ظ كل ذلك ظ بادنى تامل **قوله** ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثانى كما لزم
الدور وايضا مكان الثانى مشغول بالاول كما هو المفروض فلا ينتقل الثالث اليه لاستلزام التداخل
قوله وليس يتحرك اجزاء العالم كلها التى هنا على معناه اللغوى فلا ينافى تناهى المواد **ثم** الحجة هنا
حركة جميع الاجسام بحركة بقية على ان فيه المط لان حركة المجموع ايضا تقتضى ان يكون للاخير مكان خال والتحقيق
ان الحجة امتناع حركة بقية لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور كما ذكره شارح
المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا وجعل الحجة لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها
عندهم لم يبعد **قوله** وتصويره ان المتحرك فى الهوا المفهوم من هذا التصوير ان التكاثف انما يتحقق
فى واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد فى واحد مما بعده وهو المنتهى والاكثر
الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهى
الى ما يتكاثف فقط وكذا ما خلفه ينجذب ويتخلخل وينتهى الى ما يتخلخل فقط **وسيرد** عليك ما يوضح الان
قوله فهذا الدافع المتوسط اه اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط
لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط
لم يندفع بالفعل الا ان يقال لما تكاثف فكانه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا
يلايم اصول الفلاسفة **قوله** وضعف الانجذاب اه فان **قلت** سبب الانجذاب ان لا يقع الخلا وهذا

السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على انه ان الخلاء المكان يتخلخل كل ما خلف المتحرك قدرًا
ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تامل قوله
واذا لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة اه فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله ما في قدام السمك ويوجد ما آخر
بلا مكانها فعلى تقدير تسليم امتناع الخلاء في الملا لا يرد علينا هذا الالزام اصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق
منه اشارة الى مثله قوله الزمنا تدافع الاجسام قد اشرنا الى امكان جعل الخ فيما سبق لزم حركة الافلاك اجمعه
فح لا يمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله فهي في زمان انما احتيج الى
بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في ان ووقع حركة ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الان
نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كالنسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق اخر
تكون نسبة معاوقته الى معاوق الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول
وهو المبني في تمام الدليل قوله لكنها تنقسمه الا سرى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه
لا معاوق فيها قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء
واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققه في عنوان البحث قوله بل بالتوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية
تستلزم جواز الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والحال هاهنا لازم فلا تقتضي الحركة زمانا قلت
مراد المص منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وهاهنا بحث اخر وهو ان متحركا بطيئا كفلك الثوابت مثلا
اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فاما ان
يتساوى الحركتان في السرعة والبطؤ ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان او يقطع السريع لسرعته
اكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في
جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان الذي لا ينقسم الا وهما وتقطع مسافة ما لا تكون الا اسرع
الحركات ولا يوجد ما هو اسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتامل قوله وان
لم يسلم نفي الجزء كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لا تقع الا على مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان
البتة وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء
اخر يلزمه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج عن الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما حققه الشارح في مباحث
الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء بوازيه مع ان المدعى
هو السلب الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلاء الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع
افراده قوله لجواز ان ينتهي قوام الخلاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه حاصله منع وجود ملا يكون
نسبة ارقهما الى اغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذي الملا الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور
ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب

المقدارية

المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة من النسب العددية
وذلك ان ينقل المنع الى نسبة المعاوقة ويقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق على
وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف
اه قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لا بد وان يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان
مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر
من القوام واما القول بانا نفرض الكلام في الذي له اثر فليس بشيء ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذي
نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الاخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الاخر يجوز ان
يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة زمان عديم
المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاخر فتبصر قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك
ابعاد مجردة موجودة متخالفة الماهية بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على انواعها او
العرض العام على ما تحتها والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق البعد صدق النوع على افراده
اذ ح يلزم ان يكون المقتضي للتشخص مادة كما سلف قوله لزم اختصاصه به فيه تامل اذ يجوز ان يكون
ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سياتي نظيره في تعليقات الهيولى من غير اقتضا
له اذا اخرج عنه حتى يلزم الاختصاص قوله ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة اعترض عليه بان الطبيعة
المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شيء يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير
معقول واجيب بان الطبيعة التي تقتضي شيئا اذا منع عنها مقتضاها تنازع المانع وتكسر سورته شيئا فشيئا
وهذا معنى التقوي والحاصل ان الطبيعة تفعل في افنا الميل الغريب الذي احدثه فيها القاسر الغالب عليها
في اول الامر ولا تقدر على افنائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من
الميل شيء اصلا وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال قوله واما عندنا فالكل
مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا قوله واذا سد المدخل وتفاه اه قيل على تقدير القول
بالجزء يمكن ان يقال اذا سد المدخل يجوز ان ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء
ثم تقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا ان
يبنى الكلام على الالزام فان القائلين بالخلاء لا يفرقون بين فرد وفرد قوله لزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز التخلخل
قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء اسهل عليها من تعظيم حجمه قوله ودخل الماء من جانب اخر
يدل عليه البقابق واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء قوله جمع زراقة
هي من زرق الطاير يزرق ويزرق اي درق قوله وايضا اذا وصل الخشبة اه نقل من الشارح رحه ان هذا
الوجه اوفق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني

شبت الخلا لانه لا يدعي وجود الخلا في جميع الاشيا بل امكانه ووجوده في الجمله وذلك الوجه الاول انما يدل على ان
لا خلا في داخل تلك الانبوبه لا على المدعى الذي هو امتناع الخلا مطلقا قوله واذا اخرجنا عنها اه فان قلت فلم لا
ينكسر الطرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهوا اهون على الطبيعه من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة
كما اشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلا في احد الوجهين
وامتناع التداخل في الاخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلا وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب
ان الهوا لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الطرف الحديد ايضا
والظ خلافه والصواب ما حققنا تامل قوله ولولا انها مملوه اه فيه ما سبق من انه لا يدل على المط كما حققناه هناك
قوله فاذا لم تكن ذا مادة فجسم اي جسم تعليمي قوله والجمهور على انه ليس في الخلا قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما
بطلان القول الاول فلان الخلا لو كان فيه قوه جاذبه للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكنه
ان يفارقه وينفصل عنه على ان ابن زكريا ان اراد خلا موهوما فلا خلا في السراقات حال الشغل بالما وان اراد
خلا موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلا متشابه الاجزا كما سبق فليس بعض
اجزايه بالدفع منه الى اخر اولى من العكس فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلا قوله وبقولنا اقتضا اوليا اه قيل تبعه
الشارح للمصنف في جعل الاوليه قيدا للمطلق الاقتضا من غير تعرض لما عليه تدل على ارتضايه وجوب تعلق القيد المذكور
بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاوليه قيد لاقتضا اللاقسمه وانه
لا حاجه الى تقييد اقتضا القسمه بذلك القيد والجواب التحقيق ان القسمه واللاقسمه انما اعتبرنا في التعريف المذكور
في هذا الكتاب بالنسبه الى نفس العرض فمراده هنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق
وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضا لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني على ان
الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه في حواشي حكمة العين واما التعريف الذي ذكره في
حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبه الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقساما في محله فان
النفس الواحده تدرك معلومات كثيره مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي
اللاقسمه في محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات
ولكن لا لذاته بل للبساطه معلومه فلا مناقضه بين الكلامين بل تصورانها موجبه لتصورات متعلقاتها فيه ان حال الاعراض
النسبيه على المذهب المشهور وهو ان النسبه لازمه لها لا ذاتيه كذلك او يقال تصورها يستلزم تصور غيرها وتوجد
واما التوقف فهم قوله وكالجذريه والكعبيه اعاد الكاف لكونهما من العوارض العدديه لا المقداريه واعلم انه اذا
ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل
فما حصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعه وكعب الثمانيه قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبه اه لما
قيد بالمكتسبه لظهور النقص بها وان كان كل كيفيه مركبه كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزا فان قلت

الامور

١٠٨٠ ١٠٧

قوله المكتسبه بالحدود والرسوم بعضها بالذكر لان المكتسبه بالاقيسه يجوز ان يتصور بدون تصور تلك الاقيسه وان لم يجز تصديقها بدون تصديقها ولو حمل التصور على مطلقه يراد بالتوقف التوقف في كل زمان ... صفه للمعلوم فنفس مثل السواد مثلا جاز ان يكون مكتسبه بالحدود والرسوم فيستقيم اخذ التصور في تعريف الكيف بلا مريه فتامل

الامور النسبيه لو كانت مكتسبه متوقفه تصوراتها وربما كانت او مكتسبه الغاس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى
لا تحقق في الكيفيات المكتسبه وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقه والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في
موضعه قلت اما الاول فلا نفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيدان عد الاعراض
النسبيه المكتسبه نسبته بهذا الاعتبار لا باعتبار ان تعقلها واشباهها كذا الثاني الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك
الاعتبار قرينه على ان المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج كما صرح في حواشي التجريد على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبه بالرسوم
اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقايقها واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبه الى كل جزء من اجزا الحد
والتغاير حقيقي لا بالنسبه الى مجموع الحدود وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام قوله الكيف
ان فعل بالشبه اه قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحراره تفعل التفريق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه
في الحس المشترك اعنى الحس كما يلقى السواد شبهه في العين واجيب بان تادي الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا
بالحس الظاهر وذلك اول المسله فتامل قوله بخلاف الثقل اه من اخراج الثقل فهم اخراج الخفه ولهذا قال الامام
وهذا التصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفه فان قلت الخفه مثلا اما مدافعه صاعده او مبدوها واياما كان فقد
تعطي الجسم الملاقي لمحلها مدافعه ومبدوها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الما قلت الخفه المدافعه
او مبدوها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقي اياها قوله اما من حيث كونه جسما اورد عليه جواز كيف للجسم مدخل
في ثبوته للجسم وليس شي لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد او العارضه للمجردات قيل عليه اذا ثبت عروض
العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال ما
يستغني عن الماده في الذهن لا في الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر في العدد مطلقا بل من حيث انه لا يوجد
الا في العدد المقارن للماده كما يدل عليه تتبع مباحثه قوله لانها غير عارضه للاجسام فان قلت هذا مناف لما
سبق من تخصيص الشارح في اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبهناك في اوايل مباحث الكميات
المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بعنوان الكيفيه المذكوره
ان المراد انها لا تتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا وتتعلق بها في الجمله وان لم يختص به وكيفيات العدد
كذلك فلا يضيع قوله او بنوعها كحراره النار مبني على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع اذ المراد
بالنوع اعم من النوع الاضافي قوله المسمات باوايل المحسوسات اي اقدمها في المحسوسيه واظهرها وكل من
الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات يدركها واما الثاني فظ قوله منتشره في اعضايه
الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكليه على ما تقرر في موضعه قوله كالخراطين اه الخراطين هو
الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معا الارض والخلد بضم الخا المعجمه وسكون اللام ضرب من
الفار يقال له بالفارسيه كور موش وقد يقال عدم كون ساير المشاعر بمرتبه اللامسه من الضروره لا يستلزم
الا جواز الخلو عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون ساير مشاعر تلك الحيوانات ضعيفه لا مفقوده بالكليه قوله

كذا في حاشية التجريد

خالية عن الطعوم لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
المأكولة المشروبة الا مشوبة بذلك الخلط الا يرى ان المحرور يجد طعم العسل مرا قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط
حتى يلزم خلوه عن الملموسات قيل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت
الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور يقتضي ان
يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل
اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف
تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك قوله لثبوتها للبسايط العنصرية اه
لا يلزم ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا واين الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسايط العنصرية
اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه قوله اي متى يجتمع اه وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول
اعني تفريق المختلفات ظ لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى
متعلق الجميع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق
المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا اثرت في المركب
المتخالف الاجزاء مثلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب
تسييل الرطوبة المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها قوله فان كثيرا من الناس اه
قيل عليه معرفة الكنه لا تمنع تعريفه بوجه اخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه ايضا اجيب بان
المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها اي بوجه فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم
قد يذكر بعض احوالها واثارها لمزيد تمييزها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد في بحث عدم جريان
الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد
اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى ان يقال
في ابطال كونه رسما حققنا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى الماهية المرسوم الملزوم
وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر في ذلك
هو الحرارة كذا ذكره الابهري قوله لانا نقول الاحساس اه حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست
بمضرة في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان
الاحساس بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفها بما تفيض عليها تلك
المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء
كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المرتب على الاستعداد الحاصل
من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف قوله متقاربة في الكمية لا شك ان المعتبر في هذا القسم ان

يكون

يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تاثير الحرارة فيها فكان المتقارب في الكمية يغني عن التقارب
في الكيفية فاكتفى به قوله بسبب ما يمنعه منه جايزا ان قلت بل الطلوع واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان الصواب
تبديل الجائز بالواجب قلت هذا الماء رد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص وليس كذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير
الممتنع والمراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع
فلا محذور قوله بل تغلب الكثيف اه ظ النفي المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل غلبته في الجملة ويشمل
ايضا صورة التساوي وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحا وبعضها اما مدرج
في التقارب او غير معلوم التحقق قوله الفعل الاول هو التصعيد سياق كلامه يدل على ان الفعل الاول لها هو
التخفيف اي احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها
كيفية فعلية محركة قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية
الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة فيكون الدال على
مقيد الحركة دالا بالتضمن على المقيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني
في كونه مكررا فالاولى حذفه قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع قيل وحدوث التكاثف من باب الكيف في هذه
الصورة ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتامل قوله وربما
يورد عليه اه قد يجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة لتمييزها عن البرودة وقد حصل ولا يقدح في المقصود ما ذكر
من انه قد تفرق المتماثلات ايضا قوله لا تفريق بين اجزائه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في
الماء مثلا تحيل بعض اجزائه الى الهواء وتحركه الى العلو ويلزم بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفرق
الاجزاء بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من التلازم وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وهذا الدفع انما
يتم ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان اراد به انه
ليس فعلا لها اصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وسببها قوله توجب
غلظا في قوام الصفرة فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيد كلا منهما
بحسب القوابل فلا محذور قوله لاختلاف الاثار ربما يحتمل ان يكون تلك الاثار اثار الوجود وناشية من التشخصات
المعينة وان كان لا تخلو عن بعد لتحققها في جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية
قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول
كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس
تؤثر فيه تاثيرا مستمرا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح
ابصر وهكذا بقي ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب
ان يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست

كذلك قوله فان الحرارة الغريبة اه لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان
دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور قوله فانها آلة للطبيعة الطبيعة قد يطلق على النفس باعتبار
تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد يطلق على الصورة النوعية للبسايط كما سياتي في
مباحث القدرة قوله ومنهم من جعلها اى الغريزية والنارية من جنس ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت
دون الاسطقسية كما تدرك في البشرة ولذا تعفن بدنه وينتج انتفاخا عظيما ولو كان وسط الجمد والثلج فهما
متغايران قطعا وحكى عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه
اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط السماوية
ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس قوله بل في
كون الغريزية داخلة في ذلك المركب اراد انها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها
عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب
الاسرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة اه ويشكل بالترياق لشرب على السموم حيث يدفع حرارته حرارة
السموم مع انها لم تصر بعد جزءا من الغريزية كيف وانها متاخرة زمانا في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم
فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة
السموم اولى بان تصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة
الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما
والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تتقوى بها الغريزية
وفعلت فعلها في الدفع قوله واستفادت بالمزاج مزاجا جامعا لا فصل الاولى بدل الاستفادة بالافادة
لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط اشارة الى انه لا تصور لمقاومة كرة
الزمهرير قوله النار يتحرك بتبعية الفلك قيل الحق في هذه المسئلة انه متحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من
نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه
قوله فالاولى في الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اى الاولى ان يقال في الجواب
يعني بدل قوله والعناصر لملاسطوحها اه وليس هذا جوابا عن تمام سوال ابي البركات بل عن لزوم السخونة
بحسب حركات العناصر قوله اى كيفية تقتضي اه فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة
الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة
رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راى من يقول
برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راى الامام قوله فلنا هو ادوم التصاقا
اه اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلاصقه

قلنا

نقله ابن سينا ورده بما ذكره المص فلا عنه فلا يستقيم جواب المص والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ
على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة
الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير
الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخر تعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقي اكثر من
الاجزاء الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين قوله وليس العسل اه
الدهن اسهل التصاقا من الماء اه لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتماد بخلاف التصاق الماء قوله ويرد ذلك
الاعتراض ايضا في تفسيرها اه فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا وهو سهولة قبول الاشكال وتركها
والنفض عن السهولة والقيد الاخير ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو
اشد قبولا للاشكال ارطب لا ان ما هو ادوم تشكلا ارطب الا ان يثبت اشتراط القبول لنفس الادوم به او
ستلزمه لها قوله لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب
اذ الهواء الذي يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط
الماء كما يجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط في الشتاء ازيد منه في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو
كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك قوله
واتفقوا اى الجمهور اه قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رواه من الماء والتراب وشبههما لا ان الحكم في
كل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الاكثر
صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال حاويه العرب لان الهواء
رطب بهذا المعنى ولا بحس فيه رطوبة تتبع ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يندفع بشيء مما
ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا
نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع وزيادة الاثر لا يدل على زيادة المؤثر لجواز
ان يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق
يظهر اندفاع ما سبق وروده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما قوله
والجواب منع ذلك في النار البسيطة فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب من
الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا تتشكل الا على هيئة
صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف
الاشكال لا انا نستتبع اختلاف اشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لانكا اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها
بانا مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل قوله بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان النار
في طبيعتها الحالة ما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الحالة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء آه

وبقي على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا
زمانا يدل على انها اشهر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء
المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتامل قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء كلام الملخص الذي نقله الشارح
يدل على ان مراد الملخص حركة بسبب التدافع قوله او كانت متواصلة في الحقيقة فان قلت المتواصل في الحقيقة
لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية تدافعها ايضا فرضي فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت
اجيب بان ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجيا سببا للحركة
الخارجية بقي ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمي الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال في التدافع
اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء او اصغر ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على
هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المنخفض سيلانا فتامل قوله فيما اما عسر الالتصاق والانفصال اه قيل
فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر في واحد منهما ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال
الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر قوله او عسر التشكل وترك رد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة
الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان ثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذكر العسر في الجسم الصلب لاجل
يبوسته لا لاجل صلابته والى ذلك الاثبات قوله وذلك بسبب غلبة اليابس اه اذا كان الشيء مركبا من يابس كثير
ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس يسهل الانفكاك بجميع اجزائه فمعنى ما هو من ان سهولة الانفكاك في الشيء لاجل
الحاجات سهل الانفكاك بين اجزاء حصله عسر الانفكاك فليتامل قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم
الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية قوله المخالفة لرطوبة الزيبق اراد مخالفة رطوبة الزيبق
لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم
ان يكون مخالف المخالف مخالفا قوله والا احتاجت الى قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو جواز الا نهاية في
قابلية اعتبارية قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال قيل عليه علة القابلية على
ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر
والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هو انها غير زائدة على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا اعم
من كونه امرا اعتباريا او عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم
اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من
كلام ابي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن سهولتها يحتاج الى معنى
غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة قوله فالاشبه انها
ليست بمحسوسة لان الهواء اه قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة
ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن بالمخالفة وان الرطوبة

الهوا

الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما عرف في موضعه ولا تتأثر ذلك الا من مؤثر قوي في
التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن بقوي برطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست محسوسة
اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت
لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء
على تقدير كونهما محسوستين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء من
الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية
قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها نحكم باللطافة
وسهولته وبالجملة البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك حرم الملموس والتنبيه وقيل وجه البحث هو انه
لم لا يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة قوله
هذا محصل كلامه اه اي محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد مما يحتوي به ما اشرنا اليه في تضاعيف بيانه
قوله لم يختلف في السرعة والبطؤ اه اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء للحجر الكبير اكثر لكبر
حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم
بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نصور الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا
قوله اذ ليس منهما مدافعة اه قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري
ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان معدم القوي يتكسر اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا
انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا فليتامل قوله واما تسميتها بها
فبعيدة جدا لان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة اه لان المدافعة
الى جهتين مستحيلة بالبداهة وقد يمنع امتناع المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد في الحلقة
المذكورة ما يجد في الحجر المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء وامتناع اجتماع المدافعتين
الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين
متساويتين الى جهتين معا بل ينبغي ان يجد فيه كل من الجانبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن
الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا قوله وليس ذلك نفس الطبيعة اه قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي
ذكر نحوه هو مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تنجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن
التفرق والتشتت قوله فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا اعترض عليه الامام
في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان
هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر في الوضع الاول
هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في كل ما يساوي الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم

الوثوق قوله ثم عمموا اعتبارهما في ساير الاجسام قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق راسه الى الجنوب
فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذي يسامت اقدام سكان
الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام
ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالي الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرض له
بما ان الحالتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة تكون قداما والتي عليها الحركة تكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير
القدام والخلف ولا كذلك للحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على
الوجه المذكور محل تامل واما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقي
يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم
قوله واذا استلقى الانسان هذا ترويج لكلام المتن والا فالتحقيق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل
اصلا نعم يحصل معها صفة اخرى قوله وخطوط الاثني عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط
اربعة وعشرون والنقط ثمان واربعون قوله وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان اراد الامتداد الخطي الغير
المستدير كما لا يخفى قوله ورد عليه بان الدايرة اه فان قلت الدايرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفي الجزء
من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فلا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح من الامام بعلا
بالمعنى مذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدايرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب
كلامه في كتابيه مانع عن ذلك ودال على ان مراده من الدايرة معناها المعروف اعني سطحا يحيط به خط مستدير
قال في الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت
ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل جهة حدّ لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدايرة لا
جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح
هذه عبارته في الملخص وعلى هذا الاسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتامل قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد
الحركات المستقيمة فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية
ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر الفلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من ذلك المقعر
كان الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارات
والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه منتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة
جسم نحوه فانه اذا انفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهي حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الاخر المقابل
قوله ومعناه ان للراس كل شخص اه قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه راس الانسان وقدمه
بالطبع فليتامل قوله امر واحد امتيازا منه لا ننقوله له انواع يشعر بان المراد بالامر الواحد بالنوع وان تعدد
الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه يلزم
اجماع

اجماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط ان المراد
الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية
بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث التفريع ايضا فعلى هذا معنى قوله وقد يجمع الاعتمادات الست
جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست قوله وهذا هو الاشبه
باصول اصحابنا اه نوقش في العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في
الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم بالاشبهية القول بانحاد
الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظ لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل قوله فانه
تجد فيه مدافعة بما بطه اه فان قلت قد مر ان لا مدافعة في الحلقة التي تجاذبها اثنان متساويان في القوة
فهذا يخالفه مع ان الشارح ارتضاهما معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لو سلم الارتضا فالشارح حمل المدافعة
ههنا على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المص في احكام الميل
القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل
والخفة اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلايم
اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض
للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته يدفع الدليل المذكور واما ثانيا
فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بساير الاعراض
كالالوان والطعوم وغيرهما قوله والخفة في الاجسام عايدة الى قلتها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في
الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة بما بطه
مثل ما يجد في المملوء ماء او رملا ونحوهما لكثرة الخلا فيه قلت لعله لمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل
صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما يجيء وان كان فيه ما ستعرفه قوله لكان يجب اه فيه بحث لانه قد
نقل في اخر مباحث الكم ان في الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا
التقدير ان يكون بازاء الخلا على اجزاء الملاء زيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب اه وكذا خفة
الهواء المحسوسة في الزق المنفوخ فتامل قوله يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر فرط الالتصاق
بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده قوله هو الميل القسري فيه بحث وهو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر
المختار فميله الى فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع الى ان يكون
لمحل الميل اوضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة حركة
شديدة او كلها على الماء انما هي قسرية والقاسر امتناع الخلاء اذ لا وضع له اصلا والجواب عن الاول
ان التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعة

الهوا المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء ضرورة عدم الخلا لكن هذا لا يجدى فى صور النزاع التى ذكرها الشارح
فى بحث الخلا فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك للخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح حكمة العين صرح
فى بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر فى الكل امتناع الخلاء فيحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز فى الوضع
كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود فى الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد
يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر فى الافلاك قلت لا نم وجود الميل فيها
بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية اعنى المقابلة للحركات العرضية
ولا وجود له فيما ذكر قوله وصادر عن الارادة فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفى فيه اذ ليس
ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه قوله فى الصاعد
والهابط اى الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما قوله فانه
لم يحصرها فيهما اه قال المص فى مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة او التى
على وتيرة واحدة قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك اه فى العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها
خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة اه اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان
المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا قوله
فاذا انبسط القلب فيه بحث لان انقباض الحجر عاية ما بالنظر الى حركة القلب قوله بل المبدأ انما ذكره لان
المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما يجى ولا شك ان بعض الحكم المذكور
لمبدأ المدافعة لا لنفسها فان عاد بها يتحرك قسرا بلا شبهة كما فى الحجر المرمى الى فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة
هابطة على ما مر قوله الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لا نفسها
وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو اريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلب
الى ضم مقدمة اخرى وهى ان الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم منع المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدأ ما يعم
الطبيعة لكن لا نم القريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه
واما اذا اريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط
ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتامل قوله وان كانت الحركة نفسانية
فتظهر ما سيذكر فى احكام الميل القسرى منه
اى صادرة عن شعور وارادة الحركة النفسانية قد تخص بالارادى فالطبيعة التى تقابلها تفسر بما يصدر
من غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه وهى احد قسمى الطبيعى اعنى ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار تسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية بما يصدر
على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج فى تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفسانى بالمعنى
الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر قوله وان كانت الحركة طبيعية او قسرية الظاهر من سياق اول

كلامه

112

كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلى والخارجى فى الحركة القسرية ومن انتفاء
المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة اصلا وتخلو الحركة عن لازمها اعنى حدا من السرعة والبطؤ
لعدم تحقق ما عدا هما وفيه ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السلب
الكلى نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية فى الجملة جوازها فى جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال فى
بعض الصور اعنى فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن انى ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير
المذكور لا يلايم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اه ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل
الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر انه لا مخلص الا تخصيص الدعوى بما اذا
لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية فى حكم الحركة الارادية قوله لان الطبيعة
لا شعور لها فان قيل عليه قد صرح فى النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب لا الاختيار
ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم
لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة او
الحرارة المخصوصة او غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظ على ان مقتضى الطبيعة ليس الا
الحصول فى المكان الطبيعى ولا تقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فكاد تقتضى قطع المسافة فى ان لو امكن
لكن لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة
كما سبق فى بحث الخلاء وفى تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان يكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه
ما اورده الشارح هناك قوله فالخارج هو قوام ما فى المسافة قيل لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون
امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة
من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس ويتفاوت
الحركة بحسب تباعده من المغناطيس قوله ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى هذا فى حركات البسائط
واما فى حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزائه وان مر فيه ان حركة المركب
حركات متعددة فى نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام فى الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق
الداخلى الطبيعى فى البسائط مسلم واما الارادى فلا لان اقتضاء شى شيئا وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة
وتلك الارادة يجوز ان يحدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق
الخارجى بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم الا ان يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان
ليس بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية
الا ترى ان من دفع من مكان عال فيتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تاثير فى المعاوقة اصلا

فتامل قوله ويقتضي مع ذلك ما يعوقها قيل لم لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة
ويقتضي مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع
درجة مخصوصة من الحركة خصوصية يقتضيها لاجلها فتامل قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق اخر
ايضا قد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين
لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه وفي
ههنا بحث وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في
شرح الاشارات على ان تحدد مراتب السرعة والبطوء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال
في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطوء اليها واحدة وكانت صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها وغير ذلك
وبحسب ما يخرج عنه كالمعاوقة اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طوبناه على
غرة ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطوء هو الميل
اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في تعيين مراتبه دخلا ما في المسافة من الملا
البتة فحدث الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتامل قوله عن مبدا ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا
او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي
المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد
وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا ولهذا المعنى قال المص العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه
ان الثابت لزوم مبدا ميل طباعي وهو اعم من مبدا ميل طبيعي كما صرح به الشارح قوله مركز ثقله مركز الثقل
نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم قوله قد يجامع الميل القسري
الميل الطبيعي وقد يجامع القسري الارادي كما في الانسان الصاعد اذا دفعه اخر وقد يجتمع الارادي والطبيعي
كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه اخر قوله من الذي ينزل بنفسه ان قلت
ما السر في ان حركة الحجر الذي ينزل من مكان اعلى يكون اسرع من الذي ينزل من مكان اسفل مع تساويهما في
الحجم والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد الميل
في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن ممنوة بالضد وحدث الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم ان تاثير
الطبيعة وحدها او مع ميل قليل ليس كتاثيرها مع الميول الكثيرة التي تقويها وتعضدها كذا في المباحث المشرقية
قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات

للطوسي

للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شي لا تقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة
بها على سوا فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا
شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة وحدها
مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما امر اخر لزم التسلسل فان جواز اسناد اصل الميل الى الطبيعة
ومراتبها الى امور مختلفة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة
والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلاثة اعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا
الميل من اي تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على ان الذي يقتضيه
وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج
والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت وان اعتبر خروجه بناء على افادة الخروج بتمامه
فهذا داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك ان الخروج
المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري قوله احدثا مرتبة واحدة او اخذ كل منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه
قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدا الميل الطبيعي ولا منع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد
الجهة ولا لاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الاخر قوله لامتناع المدافعة
الى جهتين فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر المجرور على وجه
الارض ولهذا تلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان ن
كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة فان مرجعه الى دعوى المماثلة
قيل عليه لو سلم المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والاخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون
التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية النوعية وايد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا
والاخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة
المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق
الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الان مثله في الوجه الثاني من وجه
الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا قوله وايضا فالفوق قائم اه نعم لو كان الاعتماد عليه بلزومه للحركة
اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك قوله فيه مدافعة
هابطة اه اي مبدا مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة
بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي يجذبه الرافع والرافع هو مبدا المدافعتين لا نفسهما لاستحالة
اجتماعهما كما مر قوله فللحبل المتجاذب اه قيل دليل ابي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان شلة
الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين الجبليين لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى قوله وتارة

قال الامدى انعه فه فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعين في صورة ليس قولا بتضادهما ولا يستلزم ماله فلا
يدل على المدعى قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى قيل الظاهر الوجه الثانى للجبائى ان محل النزاع هو انه هل
الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا لانها هل تبقى بعد انقطاع الحركة
ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما حققه قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند ابى
هاشم بهذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامى لابرهانى فالملحوظ فى بطلان اللازم بطلانه عند ابى هاشم
والتعرض لبطلانه عند الجبائى ايضا استطرادى لانفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه
لم يكن لثبوت بطلان اللازم عليه كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الامدى
من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى احد قوليه ضرورة تصويبه فى الاخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة
فى احد القولين والتصويب فى القول الاخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم اخطأت فى قولك
بقاء المختلف لخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل بمجرد بلا جامع قيل ان اوله
عدم بقاء الاعراض لشموله صورة النزاع جامع على ان ما ذكر ليس تمثيلا بل هو فى المال استدلال بعموم
الادلة فتدبر قوله كما فى الالوان والطعوم قال الامدى كلام ابى هاشم مبنى على فاسد اصولهم فى بقاء
الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه فى الاعتمادات المختلفة وهذا الكلام منه يدل
على المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان الشان كذلك فى جميع الاعراض
عند اهل السنة لان الذى ابطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض
الغير القارة اذ لا شك فى صحته وانما قال فى الوجه الثانى كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور
المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر قوله وموجب الخفة اليبوسة يرد
عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء اليبسية بالقياس الى الاعراض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا
ان يخصص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يندفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا
شك ان التراب ايبس من الهواء فينبغى ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن
تحقق مقتضى اليبسية ثم الكلام فى لزوم اثقلية الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فليتأمل
قوله ومنعه ابو هاشم اه قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لا انه منع الدليل او المدلول
بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائى والحق انه معارضة والجواب
الاتى مناقضة قوله فان الزيبق اثقل اه اذا احمل الايجاب على مجرد الاقتضاء لم يرد هذا لان التخلف عن المقتضى
لسبب المانع جائز فلعل مداخل الخلا المدافع منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف الحديد اه قيل عليه لم لا يرسب
اذا جعل صفحة والجواب بخفى المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة حرف لا يطاوعه
الماء قوله قال الامدى يلزم على الجبائى اما رد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابى على فى

الطفو

114

الطفو على الماء وقصة الرسوب لا تقريب لها ح قوله لجواز ان يكون التركيب اه قيل الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة
للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى ساير المركبات على ما يراه الفلاسفة لحديث التركيب لا يرد له قوله
ويلزم امران اه قد اشرنا الى ان اللازم الاول لابى هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتضى
للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثانى ايضا لجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على
سبيل التبعية فيه اشارة الى ان الرفع هنا ليس على المعنى المشهور قوله ويكون نسبة القدر النازل اه توضيحه ان
يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء
المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء لتضعيفه كان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل
على تقدير تساوى الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل
الماء نصف الجسم ومثله على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل
اراد الميل المدافع اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الحيز الطبيعى هو المدافعة واما مبدؤها فلا
دليل على انتفائه ح قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم قوله ويرد
عليه ان الزق اه الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا صريحا والوكاء بكسر الواو والحبل
الذى يشد به راس القربة قوله لضغط الماء ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حايط ونحوه ومنه ضغطة القبر ومنها
الضغط الذى اورده المصنف اشارة الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن لما ثقل
سبق الاخف فضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحا
بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه محتجا بحجة معللا له لا بالطبع
كذبه ان الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا قوله الاصغر اقوى اذ لا شك
ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط اسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند تلاصق التكاثف
بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه قوله لسكونه اللام فيه وفى لحركة المفتاح متعلقة بالضمير
البارز فى تشابهن باعتبار رجوعه الى التوليد قوله موجبين الاول اه فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس
فيه توليد ثانى تولد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء الظهور فان سكون الجرم الهوى
عند ما نزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظ بل بواسطة الاعتماد على الارض
نعم فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل ان المراد نفى مذهب الخصم اعنى الحركات
المتولدة من الحركة او يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وساير الصور الحركة وفيهما نظر اما فى الوجه
الاول فلان مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد نفى ح بلا دليل واما فى الثانى فلظهور
المنع فى انعدام الفرق قوله الثانى حركة اليد اه فيه بحث لان حركة الماء فى الزق قاف الى فوق بسبب حدب
ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثانى اللهم الا ان يحمل على نفى مذهب

الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر اه الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حترازا عن شوب اللغويه فانه سينقل عن الامدى
بعد اسطر قوله بتمسكيهما فسر الظاهر لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله
لشاهدين هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى لا يجتمع مع متمسك
الجبائى كما لا يخفى قوله فيقال على الجبائى اه فان قلت لعل الجبائى يلتزم تولد حركة جالس السفينة على لوح املس منها
من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركة من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره فى مثال
حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال فى صورة ابطال
لمدعاه وليس من قبيل المناقشة فى المثال المرد ود عند المحققين نعم للجبائى ان يجعل هذا من صور استقلال
الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على الشارح لما صرح باعتماد
اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها قوله وتولد من حركة
يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار اذ الشعر والاظفار لا حيوة فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة
حتى تكون متحركة بالقدرة مباشرة قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود اه الحركة عند
المتكلمين كونان فى انين فى مكانين او الكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لا شبهة فى تعدد الحركات
المتصاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لان الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم
من قواعدهم قوله ينضم الى مقاومة ما فى المسافة اه هذا الانضمام اكثرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع
الخلاء فى مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهوا
راكدا او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا فى اعتماده للاعتمادات المخلية
لم يوجد مقاومة ما فى المسافة ايضا قوله ولا شئ هناك غيرهما فان قلت لم لا يستند السكون الى الامر
المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان
مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة قوله فهناك امور ثلثة
بل رابعها عدم المقارنة اللهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعدا
الشديد نحو اللاانفعال قوله واللين ليس كذلك اى ليس بمبصر وفى هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض
الابهرى لجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفا كون الاولين ليسا
عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لان انتفا الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حين ما ذكر قوله بذكر
الكيفيات المذوقات وقد سيأتى وجهه فى اول المذوقات قوله والاستقامة والانحنا فان قلت ذكر الامام
فى الملخص ان الاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى ان لا يذكر البعد ذكر الشكل قلت
الاستقامة والانحنا يعرضان للخط قطعا ولا تتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفيه به وهى معتبرة فى
الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير قوله الى غير ذلك واراد بغير ذلك التخلخل والكثافة مثلا

واما

واما ما يتوهم من انصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على انه مبصر ملزومها كالسيلان
والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه قوله انما يبصر
بواسطتهما مبنى على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات قوله اى كيفية يتوقف
ابصارها اى ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر
بالذات قوله لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء فى وجوده
اذ لو اشترط به فى ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثرية اللون من الضوء فى الاجسام التى عندنا حتى يجعل
سببا للتقديم عليه نفى قوله او وجودها تامل هذا وسيجئ ان الضوء مشروط باللون فى الوجود عند بعضهم
فوجه التقديم ح ظ قوله لم ينفعل بعضها عن بعض قال فى حواشى التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون
بحصول المزاج فلا نم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحصل بادنى امتزاج مزاج ضعيف
يترتب عليه بياض قوى قوله وايضا فان الثياب اه اشار بايراد لفظة ايضا الى انعدامه فى عبارة المص
الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل انى
كان الاول دليل لمى كل منهما يفيد المدعى قوله فان الابيض قابل للالوان كلها قد يجاب بمنعه فان الابيض
انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث
يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظ قوله والا امتنع اتصافه به فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا
امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قوله سوى الطريق التخيلى يعنى ان الذى يرى من البياض ليس
شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شئ ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا قوله خثورة الخثورة
نقيض الرقة قوله فيه الغلى الغلى الذى يتخذ من الاشنان قوله كاللبن الرايب قال ابو عبيدة اذا خثر اللبن فهو
الرايب قوله لان ذلك كان متخللا اه قيل عليه يجوز ان يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعا من دخول
الهواء المبيعانه وعدم خثورته وغلظته وفيه تامل قوله ولقائل ان يقول اه هذا ماخوذ من كلام الرازى
فى الملخص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب الغلط اما مجرد تجويز السبب
فلا والا فلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة قوله ولا يركب منهما الا الضوء هذا مبنى على
المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقى يتركب منهما قوله امكن ان
يتركب الالوان اه وقد يتركب الالوان وبعدد الطرق فوجهان يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا
جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى قوله ليس فى اجزائه اشراق هذا المخالف لما
سنذكره من ان فى الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذهب او
يحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثانى على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق
فى كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح فى شئ من الطرق الثلثة

السابقة توسط الصفرة فلعل التعرض لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة
عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال في الطريق ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بما تقرر تولد
الخضرة من الصفرة قوله الضوء لا يقبل السواد بجربه قال الامام في الملخص الارجوانية والعنبرية والخضرة
الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة
والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها قوله وجب ان لا يصير المنعكس
اليه احمر واخضر واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض سلك
الوجه الذي ذكرنا اعني طريق التخيل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض
ليس اصله ضوءا قوله فوجب ان لا ينعكس الا البياض قلت لم لا يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في
خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا ينعكس الا البياض قوله والا كان السحق اه قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك
لتفاوت التخلخل والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم خلاف السحق قوله وهو انه قد صرح اه وان لم يذكر المصرح به
ههنا قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح
لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما قدحنا في الكبرى توقفنا في هذه المسئلة
وقد يقال الحق في المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون فهو مما له فلا
وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكر الشارح وان لم يوجد داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه
في نفسه كما ذهب اليه الامام واستحسن بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا
والا لثاني مثله في الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات
سائر الحواس فتامل قوله فذلك اما لعدمه اه انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية
الذاتية على ما هو كذلك مما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئي من انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا
الدليل يدل على بطلان ما اوله كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول
الاثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة بحصول استعدادات فايضة من اجرام
سماوية وقلما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة الشمسية قوله مع كونها امرا عدميا
يشير الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما
سيجيء من المص الابناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وهو مختار الامام الرازي
قال في المباحث المشرقية الاقرب ان كون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية
الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كانت
قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور
وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني قوله ولما احتمل ان يكون اه وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء

اللون

اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا قوله مع ان لقائل
ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء
شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه
الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا فيه تاملا شافيا ميزنا اللون عن الضوء وعلم
ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل ربما كان منافيا لانه
ان الظلمة عائقة في الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح
فلذلك اختلف حالها وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من
في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع
وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة
اصلا قوله الا انه ليس امرا محققا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية
غير مانعة من الرؤية قوله بانا اذا قدرناه اه فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد يتحقق
وقد يتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي
للمجعولية هو العدم الصرف قوله نوع منهم من جعل الظلمة اه فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة
شرطا للرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على
المعنى المشهور فلعل نفي الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء
مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله لا يخفى على فطن اه وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من
مقاصد القسم الاول اعني مباحث الالوان لبيان ماهيته بل انما ذكره لبيان كونه شرطا للرؤية او للوجود
اي لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته مقابلا ايضا مقصودا اصليا في
بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا ويجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا يندفع
ترجيح اسلوب المص بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر
الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء قوله ان الضوء اجسام قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او
ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون
في السن نقل عنه نظر ان وجه الاستعانة اما ان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند
نفوذها في الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية يكون ح اعظم فترى المرئي اعظم
وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج
الى ما يجمع القوة قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما اه قيل لقائل ان يقول يجوز ان يكون بجسم الضوء

خاصة الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد لتلك الخاصية اولا ترى ان الاعراض المرئية
تمنع من روية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع وما ذاك الا لخاصية فيه قوله اذا غلظت
جدا اه ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون
فيها اصلا بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم
ان يكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا للشدة
الاحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما اشرنا اليه سابقا قوله بل هي حجاب لها عن رويتها
وراءها اراد انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى
احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس
العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها
اقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساس لها بدونها لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها
تدفع المانع من رويتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس
القوية بها فغير ظ قوله والثاني بط قال القطب في حواشي حكمة العين لا نم ان حركة الضوء بالطبع
الا الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر
معه نقسره اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم
قوله ولا لقدم ذاته والالاه قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس
او سلب هو اعند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسما
سكيفا يشترط رويته بكيفية فيزول فلا يرى وقوله وهو مرادنا ام واثت خبير بما سيصرح
الا ان من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لا دليلا فهذا اندفع بعض من الوجوه
كما لا يخفى قوله لرايناه في وسط المسافة فيه ان عدم الروية يجوز ان يكون للطافة لحظة الحركة في الثاني
قوله فاذا زالت اه جملة معترضة واعلم فعلم المرئي بنفعه قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر
قيل هذا الضوء شاهد استمراره فلو جوز انه ينتفي ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك
بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل قوله وادعى ان الظهور المطلق اه بيان لمراتب ظهور
اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل قوله هو اللون الظ مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو
ظهور اللون لكن نبه على ان مرادهم لمراتب ظهور اللون هو اللون الظ على مراتب قوله وسيطله انه اعتراف
اه الظ انه معارضة لكن اتى بها قبل الانتهاض بالدليل قوله لان الضوء امر غير نسبي لانا نرى الضوء نتعقل ولا
بالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك قوله فلا يكون لقولهم اه لا يخفى ان مثل هذه المسامحة
شايعة اذا احمل ظهور اللون على اللون الظ كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجها لما اورده

الامام

الامام على الشق الثاني قوله اي ولانه تفسير بحسب المعنى والشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم وليس مراده ان ان في عبارة المص مفتوحة حذف منها
اللام كما هو شايع قوله مثل اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري انها
طاير ان طار بالنهار كان كساير الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به او مصباح انفصل
من الذبالة اي الفتيلة قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة بذواتها اه صرح الآمدي في ابكار
الافكار في اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم يكتسب نورها من
نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا يكتسب نورها من الشمس عندهم وما
ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما والشريف للاخر
والله اعلم بحقيقة الحال قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل
عليه ثم ان فيما ذكرنا اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه
الارض عند الاسفار مضيئا وليس الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه ح ووجه الدفع بعد تقرر
كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض قوله وكذا الحال
على وجه الارض من مقابلة القمر هذا المثل حسب ما دل عليه كلام المص وان كان مخالفا للعرف قال في شرح المقاصد
انه ليس بظل وفاقا ويويد ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء
الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا
والجواب بالالتزام او يكون القمر مضيئا بالذات ظ الفساد قوله الواقعة في جوانبه بهذا القيد يظهر
قوته بالنسبة الى ما في البيت ايضا مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به قوله اي الى امور
غير محصورة اه اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم
تناهي انقسام الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل
الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا
فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء
فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان
الاهتمام الثاني اكثر قوله والدور ردو رعيه به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول قوله ورده الامام
الرازي قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا
تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط قوله والحس
لم ينفعل اه قيل يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوي فالحس

ننفعل به ولذا لم يرالكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهوا الصرف كامر ويمنع الحجة لاتدل على استضاءته
بل على استضاءة الهوا مطلقا قوله كما في رويه المتكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهوا ان كان
في الضعف بحيث لا يرى فكان الضوء الحاصل منه في وجه الارض اولى بان لا يرى والثاني كاذب قلت اجاب عنه
الامام في الملخص بانا نلتزم الثاني لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابل الشمس فكانا لا نرى فيه الا اللون ولا
نرى شيا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتامل قوله
التي هي كيفيات عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على راى المتكلمين في اوايل شرح
التجريد ان الحرف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا احصر شارحه المسموع
في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلايم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب
في تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في
الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب كبعد ولو لم يكن الحرف مسموعا
لم يكن اللفظ المركب من الحرف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت تكيف بكيفية مخصوصة ولو
عدمية فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المعدوم ان كلام شارح التجريد كما علمت
ينافي هذا التقرير كما لا يخفى قوله فان التموج محسوس باللمس اه قال الشارح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس
باللمس هو الميل الحاصل في الهوا حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لا بمثال الحركة من شانها ان تكون
مبصرة ولو ثابتا فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك
المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك واما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين بجواز ان تكون بعض الحركات
صوتا فمما لا يلتفت اليه قوله وايضا كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفي بعضها منها بضمير الجماعة
لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يويد النسخة الثانية وان
كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهوا لعدم اللون الكافي
للروية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من
ان الصوت جسم وكذا ادليل ملموسية الجسم ولو ثابتا دون الصوت قوله وسببه القريب تموج الهوا قيل ان
كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهوا لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا
لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن نسب الى الاساطين من القدما انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات
غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
لتموج الهوا والقرع والقلع وساير الحوادث وكثيرا ما نورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض

ليان

لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان قوله لتموج الهوا على وجه مخصوص اشارة الى دفع قوله ان
الدوران ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج انقول بل التموج المخصوص الحاصل
بسبب القرع او القلع وقوله مع كونها معلومة تقينا اشارة الى دفع قوله لا تفيد الا الظن والمسئلة مما
يطلب فيها اليقين فافهم قوله اذ بها ينقلب الهوا يحتمل ان يكون منقلب بالقاف والتاء المثناة من فوق من الانقلاب
وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهوا من بعض مسافة القارع ليس علة
مستلزمة التموج المتسبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت بل العلة انقلاب
من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهوا الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت
كما دل عليه السياق قوله قاعدته على سطح الارض اه فان قلت ما الدليل على ان الهوا المتموج بهما على هيئة
المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانبيها على الارض والاخر في جانب السما قلت الدليل
عليه انك اذا صوت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي
راسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهوا المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السما دائرة
قطرها فرسخ مركزها ما يحاذي راسك فيلزم ان يسمع الصوت في جميع محيط تلك الدائرة وليس كذلك لان
البعد بينك وبين محيط تلك الدايرة ازيد من نصف فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف
فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدايرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي
راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قايمة وقد تقرر في موضعه
وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القايمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهوا المتموج على هيئة مخروط كما ذكره
وبهذا التوضيح تعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت اه فليتامل قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه
زماني قال صاحب الصحايف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف اني كالبي مع انه صوت ولا
يخفى عليك اندفاعه بما مر ويتم من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه قوله او جزء اخر منها قيل لا شك ان كلا
من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة التموج فاذا كانا انيين كما مر يلزم ان يكون الجزء الاخير انيا والمعلول
زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير فمجرد الجزئية مع كونه انيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء
الاني والمعلول الزماني اعني التموج اما ان يكون انيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع
وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الاني علة تامة للمتوسط الزماني
او جزءا اخيرا منها وهو ممنوع قوله لوصوله الى السامعة ذكره تعقيبا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع
قوله يتوقف على ان يصل الهوا الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحايف بانا ندرك ان صوت
المودن عند هبوب الرياح يميل الى غير جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم
ضرورة ان الهوا الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا ادخل وحينئذ في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه

صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهوا المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه صح صح

عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهوا الحامل لذلك
الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت ح يدل على وصول الهوا الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن
الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالي بط بالتجربة فكذا المقدم قوله وما هو الا بحرها
اه فقد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كالمنع حاسة
البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهوا الحامل
الى الصماخ على انا لا نم عدم وصول الهوا الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل السمع يمنع لجواز توقفه على شرط اخر
قوله وان تساويا في مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف لجواز ان يكون منتهى السماع لبعد
الصوت عن حد السماع ح لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك
ذلك الحد لا يدرك قوله ويسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب
الذي هو القرع الاني يلزم ان يكون الاني علة تامة للزماني او جزءا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم
الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله وما هو الا لسلوكه اه
اعترض عليه صاحب الصحايف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقبله عن حد السماع
فاذا وصل حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد تاخر عن مشاهدة ضرب الفاس سواء كان على حد السماع ام لا
لاندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة
البصر بسبب اخر دون توسط سلوك الهوا فليتامل قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اشارة الى دفع
اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المص وهو انه يجوز ان يكون وصول الهوا الى الصماخ من مخرج
اخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظ فان قلت لانم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت
الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم
لو عدمت المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان
اقوى فتامل قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ اه نفوذ الهوا المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامع بل وان
فرض مما فرض منه الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في
كل منهما يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط
لجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين في العلو ان خروج الهوا من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطا قويا
وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الاخر للانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهوا سوى المنافذ
الضيقة فليتامل قوله اراد به تكيفه بكيفية المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه
في السمع بناء على انه من المعدات قوله مما صورناه في كيفيته اه اذ ظهر مما صوره في اول هذا المقصد ان ليس الهوا
الاول المتكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهوا المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ

الصماخ

فح يجوز ان يكون هوا متكيفا بحرف صامت ويصل هوا اخر متكيف بحرف اخر مثله الى الصماخ فلا يلزم وجود
حرف صامت في زمان فلا محذور قوله الصوت موجود في الخارج ههنا نكتة ينبغي ان يتنبه لها وهي ان الظان
الموجود من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط
وكذا من الزمان وهو الان السيال وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة
مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون موجودا في الخارج وهو بط بالضرورة
وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا
امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهوا الذي هو حركة مخصوصة حاصلة
من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموج
ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هوا اخر مجاور له حصل صوت اخر وهلم جرا الى
انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول
والا لزم انتقال العرض قوله كما ان اليد لما كانت تلمس اه فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا مم فانا ندرك
جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته
هذا الاشكال لا يغير المعلل لان قوله كما ان اليد اه للتوضيح لا للاستدلال والابصار مثلا بعيد الظن والمسئلة علمية
وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكره في بيانه مم ح والسند ادراك جهة الملموس
احيانا مع ان اللمس حيث يلقاه اتفاقا فكيف لا يغير المعلل والحق ان ادراك احتمال الجهة يكون التموج في اللامسة
الخارجة عن هذه الحالة فتصير سببا لذلك لا لادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد
وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين قوله وليس يلزم ان يكون ح اه اي ليس يلزم في ادراك الجهة
ان يكون الصوت حين ادراكه المفضي الى ادراك جهته بعيدا الان ادراكه حالة قربه يفيد ادراك جهته
وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتامل قوله ينافي ظ اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على الوصول
حقيقة او ما يتناوله وما في حكمه من القرب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما
قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه نقل كلام صاحب المعتبر
الا انه قدر ما ثم لا حاجة الى جعله استثناء منقطعا لان المنفي او لا بقاء الاثر المنبه على المبدا الاطلاق بقاء الاثر
فتامل قوله لانا نجيب عن الاول اه قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر في قوله انما يدركها للتوجه يدل
على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا
يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض
لما عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الاخر

اي في حواشي حكمة العين

قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا
لم يكن املس يصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثاني
شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل
فاما ان لا تشترط في شي منهما او تشترط فيهما معا بقي ههنا بحث ذكره في الصحايف وهو انا قد نسمع
الصدا في صحرا اجبلها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من
عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام قوله ورجع ذلك اه يعد امتعد من
الرجع اه اي رجع ذلك الجسم الاملس الهوا المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار
قوله اي مبينة وصفه فسر الكيفية بها لئلا يرد طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا
في المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع
من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض
كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سياتي قوله عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصوت
الاخر هو الذي لا يكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين
بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل
كما قيل قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد
ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا المسموع
يصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما
سيظهر من كلامه قوله فلانهما من الكيات المحضة اذ الماخوذ مع اضافة قد نقل الشارح في مباحث الكم
المنفصل من المباحث المشرقية معنى كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج
واما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا
بل يكون الطول والقصر القايمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكيات الموجودة في
الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول اه الظاهر من
سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيات المحضة
والماخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول
الابهري نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله ان الطول اه ان تضمنهما المسموع
انما هو في صورة الطول وانت خبير ان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس
المسموع ههنا جزء مدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن
معروضه تحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام

على تبادر

على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر ربما لا ينكر قوله فيهما مطبوعا ناه ذكر في حاشية
التجريد ان ملايمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
وكان الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع قوله وهذا
انسب بمباحث العربية قال لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحروف ويقولون
للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح
منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة
العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية
للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن المعروض انسب
بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا قوله اما مصوتة
اه انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت ويسمى ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك قوله
اذا كانت ساكنة متولدة اه ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة
والساكنة والا فالظاهر فايدة الشرط بالنسبة اليها ان المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع
فلا ينافي كونها من اصول الكلمات قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة
كما تحصل من تحريك الالف في اول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات
الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهوا الدخاني المحتبس
في الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا لخرج كل ما اجتمع في الرية من ذلك
الهوا ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهوا الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع
النفس وهناك مخرج الهمزة قوله وكالفاء والقاف في كون القاف من الزمانية الصرفة خفا بل الظاهر انها
انية صرفة فتامل قوله فان الغالب على الظن انها زمانية قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار
فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشا
غلبة الظن بما ذكر قوله الا ان الحس لا يشعر بامتياز زمنها اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها
انية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها قوله ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك ولذا كان
الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان يكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخر
ساكن في الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث للاعتدال وذلك الثالث لا
يحتاج الى معدل اخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين
شي من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالمنافرة بين السكون وبينها اشد منه
بينه وبين المتوسطة ويؤكد انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملالة فيستلذ بالسكون

اشارة الى رد كلام الشارح الكرماني

[illegible]

احدهما ان يكون الحرف نفس الهيئة العارضة والاخر ان يكون الحرف عبارة عن المجموع

قابلية تامة ... الروى

فوق ما يستلذه اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص قوله قال الامام الرازي اه هذا
الكلام وكذا اكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه قوله الا ان الحركات قيل ان اريد
ان تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة
المحضة بلا اشباعها لكن لا يتجه ان الطرف الناقص ح لا يكون كالزايد وعلى طريقه وان اريد انها لا تخرج عن حقيقتها
فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلابد
لعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزايد وتارة باختيار
الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ
تنقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سياتي الان ولو سلم وجوب
اعتبار الاشباع ثم الاستدلال ايضا لان الحركات ماخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية
الناقصة لتلك الحروف كان بعض ما فيها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف
المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقصة وتحقق الحركات لم يثبت كون
الحركات ابعاض الحروف الا بان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء جزء اخر وفيه
المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ ماله التزام خروج الحروف التي ادعى
بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة واي فايدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات
واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات ماخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول
المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتامل قوله فان الحركة اذا كانت تخالفه هذا
بيان للملازمة قوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد
الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممدودة بعضها منها قوله واثقلها الضمة اه هذا
الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك
بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص قوله حقيقة وحسا اي احترازا عن البسيط حسا لا حقيقة كالمركب قوله والحركة
زمانية قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية
الحركة ممنوعة ولا بد لها من دليل قوله وقد يقال جاز اه قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في ان
الحرف ليست بعد الحركة قوله واعترض اه قد يجاب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة
الوجدانية والمفروض ان الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية
استحالة وجوده بما يشك المعية قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان اه وجه البطلان انه لما لم يثبت تقدم الحروف
على الحركة بل جوز معيتها جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط
وايضا لما جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت

مبنى

121

مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم
امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا
مع المصوت ولا استحالة فيه ومما ذكر يظهر ان المراد بالمصوت في قوله ولا توقف الصامت المتقدم على المصوت
المقصور اعني الحركة لا الممدود الذي هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن
توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة
لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة فكيف يجب ان يفهم قوله فكان رديفا له لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له
لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج قوله ومع ذلك يحتاج
ايضا الى ما يؤدي الطعم اه اي مع انه مشروط بلمس القوة الذايقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها للملموس اخر
حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذا الضمير مع افادته تاكيد ذلك الاشتراط دفع ما
يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمسا واحدا
وهو لمس الصماخ الهوا المتموج الواصل اليه قوله حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها والعد جعلها بعض
الفضلا في ثلثة ابيات فارسية مع الاشارة الى ما يقابل كل منها ونا علمه على اللف والنشر المرتب حيث قال
وخير المقال تيز وتلخ است وتنك شور انكيز در لطيف وكثيف واوسطها ر
آور د ترشي وعفوصت وقبض كه برودت بدان شد كرز د زيار
دهم وحلو وتفه شو و آري معتدل را بدان شد باشد كار قوله غير محصورة قال
رح عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض في الشيء يتصور اخرى فوقها
وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة قوله وايضا الخيار والقرع والحنطة النية اه قد يجاب
عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز
الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وبحي تحقيقه قوله الا ان المصر ذكر
في كيفية الحدوث مناسبات في الحدوث بالمناسبات المذكورة تامل لان الحرارة مثلا وان كانت هو تمين
الكثيف بكيفية غير ملايمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية حرارة غير ملايم بالنسبة الى الذايقة ولو
اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذايقة كان الظهر
فيها الا ان كلامه في بيان تاثيرات البرودة لا يلايمه كما لا يخفى قوله اي الحرارة اما على حذف المضاف او
الطلاق الحاد على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظايره في بحث الوجود او يكون من قبيل
اطلاق اسم الفاعل على المصدر قوله فيكون اثرها اقوى قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تاثيرا الا ان
كثافة القابل تمنع بعض التاثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزا وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعة لكن لطافة
القابل لا تمنع التاثير مثل منعه فيكون الاثر في الاول اقوى محل نظر قوله لكنه يكون غايصا الاظهر ان يقال

لكونه غايصا لانه دليل كون المفرق صغيرا كما يفهم من سياق الكلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا
يخفى على الذابق قوله وبحقعداه قيل اللازم من هذا التحقيق تاخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على المرارة حتى يظهر
به كون الملوحة متوسطة بينهما فتامل قوله فان الاجزاء الارضية تعليل لاشتراط الاعتدال قوله يعني ان الكثيف
اه لا يخفى عليك انجاه مثل القتيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة قوله وفي القابل
اللطيف الحموضة اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما تحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة
واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يكسر الحرارة الضعيفة شدتها
فتفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث
الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع اخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض
الفضلا بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها اولا وبالذات
بل بالعرض فلا تناقض لكون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا لمخالطة شي
غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو
ما يعرض لسائر العصارات من الغليان اولا بسبب الحرارة الغريبة له ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرد
فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرودة
المستولي بسبب من الاسباب توجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات ولهذا لو
استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو لحمضه قوله ولذلك فان النمر العفص اه التعليل في معنى الشرط ولذلك
جاز دخول الفاء في المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا قوله وسيما المسيخ من اللحم ما لا طعم
له قوله واجزا اشعار العبارة بالواو لا بالفاء كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله رنجارا كما نقل من الشارح
قوله من اجتماع المرارة اه قال ره يعني ان الهندبا ذا وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة
المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما اطلقوها على التفاهة التي في الهندبا
وفيها بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا يبطل
القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بان التفاهة بالمعنى الثاني والحق
انه يبطل ايضا اذ لا يجامع وجود طعم بخصوص انتفاء الطعوم باسرها فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اي
معنى حمل من الاخيرين يبطل هذا الذي ذكروه من الاجتماع نعم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى تفرد
المص بايراده وذكره وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فتامل ويمكن ان يقال على تقدير
ان لا يكون وجه الاشكال الذي نقلته من الشارح تابا مه ره ان ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد
من المتوهم والمذكور قوله وقد ذكروا ان احسن الطعوم الحلو اه ظ ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة
يدل على ان المرارة احسن الطعوم فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن قوله ثم ينتقل الى الحلاوة قيل ينبغي

ان لا

ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان
الشمس صار لطيفا ولذا حصل الحموضة منها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب
بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التجفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير
الشارح الاسلوب وقال ثم ينتقل فذكر الانتقال ولم يذكره في العفص والحموضة قوله من الاجسام العنصرية
لان عموم نفيه الكيفيات لما لم يعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شي من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ
الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية قوله والاختلاف بينهما لعارض فان الحال بعينها تصير ملكة قيل فيه بحث
لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك ان في الملكة شدة والحال ضعفا فيكون
بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير
ملكة واجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جزئياته
وصدقه عليها اعني ما هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعها والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول فتامل
قوله وانت تعلم اه قيل هذا التنبيه على قصور في كلام المص حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع ان ما ذكره في حيزه
التعليل لا يجري في بعض المواد قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة
نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او قوة الحس
والحركة ولم يتعرض في شي منها لقوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دايرة مع الاعتدال النوعي وقوتي الحس
والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر اخر مغاير للمدار فالتحقيق يقتضي ان يكون عبارة عن المدار
لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة ينفي كونها ذاتيتين لها وليس دليل ولا شبهة
تدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي قوله في العضو الذابل يمكن ان يقال
توجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم تظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة
بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان
نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة النوع لحيوة الحيوان كما هو الظ
قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار
الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية
فلا يكون هي هي فهذا الشيء تلخيص كلام المحصل وح لا يتجه جواب المص والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة
اخرى لجواز ان يكون مبدا لجميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع
وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية
مما لا يحتاج الى البيان قوله هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى تفيض عليه صورة
نوعية ان يجعل هذه الكيفيات مفعول يتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال

مباحث العلم

متبوعة للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعليه والمفعوليه بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقا كما سيحققه فليتامل قوله من اعتدال الروح الحيواني الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين قوله ثم ان بقا المزاج حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعيه وبقاؤه تابع لما يحفظ بها اذ هي التي يحفظ بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال فغيه كما نقل عنه ره اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقويه للوجه الثاني الذي ذكرناه في حديث الفاعليه والمفعوليه قوله فاذا تغير المزاج اه الانسب ليفرع هذا الكلام على تبعيه بقا المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحيوة قوله وكذا عند المعتزلة اه دليل العرفي ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنيه وتفرق الاجزا وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط تمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور قوله متفقان في الحقيقة قيل الاولى ان يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنيه اه من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة والاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا قوله والاظهر ان يقال اه هذا التفسير منقوض بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وبقوله تعالى ليحيى به بلدة ميتا والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شانه الحيوة في ان لا روح ولا احساس قوله معناه التقدير ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابدا وجه اخر للمجاز فليس كلاما معتدا به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشي لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فيكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المص كانه اشارة الى الاعتراض على المص حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله هنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق قوله اي ذلك التعلق فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالميه الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال قوله ولا انا نزالا بان يكون اه قيل مذهب الحكما ان كل حادث توجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوته فلولا انه ممتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف تعقل ان المعدات تقرب اياه دون غيره وقد مر منا في بحث الوجود ما يتفصى به عن امثال هذا الاعتراض فليرجع اليه قوله والعلم والمعلوم متحدان بالذات اه فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهيه المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشي جوهرا وعرضا

او عرضا من مقولتين وكلاهما محال لان فان قيل الحق كون الشي جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان باعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار اخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشي جوهرا او عرضا وجوده في الخارج كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قايما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معنا هما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجيه والماهيه بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف احدهما الاخر وانما قلنا الماهيه بكونها معلومة غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدي لان كون الشي الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما محكم يابااه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم قوله متصفة بالوجود الخارجي اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلي قوله ويمكن العقل ان يجري عليه احكاما خارجيه فالانسب ان الاحكام في عبارة المص على هذا التوجيه بمعناها اللغوي ووصفها بالخارجيه باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لا في الخارج قوله وهذا الاحتمال الانسب بقوله اه الانسبيه ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا وحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية اه فان قلت ما السر في ان الماهيه اذا حكم عليها باللواحق الذهنيه يحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق الخارجيه لم يحتج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشي يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهيه عن التشخصات وحصلت في الذهن كانت مراة تشاهد بها الهويات وكان التوجه اليها تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجيه التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهيه لشي لانها ملحوظة تبعا وهذا كما انك اذا نظرت الى المراة لتعرف حال المرئي امكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك ان تحكم على المراة بانها مستوية

الاجرا وفيها خشونات او نحوها بل يحتاج لهذا الحكم الى توجه مستانف الى المراة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان ولهذا
التحقيق يظهر ان الواجب في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه
في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشا عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى
الاغلب لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي
مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن
لكن للعقل ان ياخذها غير ملتفت بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا
يخلو عن نوع اشكال قوله كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها من تلك الحيثية متشخصة بالتشخص الذهني فاذا وجدت في
خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد
سبق تحقيقه قوله معلوم الانتفاء بالضرورة اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض
بالمراة فانه فيها كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه واجيب بمنع انطباع المرئي في المراة بل الروية بها بطريق
الانعكاس والدليل عليه ان من راى صورة شي واقع في مقابلة المراة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه
الى مكان اخر من غير انتقال من المراة وما وقع في مقابلها يرى تلك الصورة في موضع اخر من المراة ولو كانت
الصورة منطبعة لاستحال ذلك قوله وجواب الوجه الاول الخ قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب
فارجع اليه قوله لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا ذلك فلا يكون هذا الحصر مخالفا
لما يجي من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشا الغلط
توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشا لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها قوله فقالوا هو تجرد
العالم والمعلوم الخ فيه دور ظ يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول قوله ورد بانه يلزم
الخ قد يجاب بان مرادهم بان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه
من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا
يطلق العالم والمعلوم قوله كما دل عليه المباحث السابقة وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني
التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا قوله قال الامام
الرازي في المباحث المشرقية الخ قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة
من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الاراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون
واحدا منها وهذا اقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريفات العلم في كل موضع
ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشي الذي اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف
ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عنده ذلك هو المضلع فيتميز عنها بذلك
القدر وان لم يتميز عن ساير المضلعات كالمربع وغيره فليتامل قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا تعريفا

وتفسيرا

وتفسير للعلم فهو ظ الفساد وكيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه بط الا ان يريد انه ليس في الخارج امر زايد
عليه وان كان ذهنيا على انه امر لا بد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه قوله المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف
لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشي لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم هاهنا هو نفس الماهية
الانسانية واما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه اعني مفهوم الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق
المطابق على افراد المطابق فح لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك في الذات المجردة
الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد قوله ان العقل البسيط اراد به العقل الاول واضافه الى واجب الوجود
لصدوره عنه بلا واسطة قوله ليس لاجل صورة كثيرة فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعني على اصل
الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدا اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه
لان الشي الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ
بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قائل
بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات ما ينافيه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولي وان الصور
العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي
مرتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا
الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه هاهنا
ايضا يخالف لما اطبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة فصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس
الفلك التاسع وجرمه كما سياتي وكان استناده نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى العقل الاول
باعتبار وجوبه بالغير كاسناده هو الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل
الثاني والا لاعتراض الاعتراض قوله فتصور العلم بديهي قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بداهة الكنه
قوله لانها ممتازة عن غيرها اي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانها ممتازة بالاضافة
قوله لكان عدم ما يقابلها فيه دلالة على ان المراد بالعدمي هاهنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم
والا فقد سبق في بحث التعين انه لا يلزم من كون الشي عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشي قوله وهو اما الجهل
البسيط الذي هو عدم قبيل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا
فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة قوله فيكون ثبوتيا قد سبق في بحث التقابل رده قوله
لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم ما يقابله وهو البصر
وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وان لا
يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب قوله واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية

قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها
وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الموجود واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزء
مفهومه فلا قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي
وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة
قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قد اذ لم يدع احد انه
نفس مطلق الصورة وسياتي اعتراف الامام بنفسه بالوجود الظلي قوله وذلك مما لم يقم عليه دلالة قيل لا
يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق
الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد
صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا
المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف قوله لا حلول احدهما في الاخر
الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف قوله من حيث انها صالحة اه جعل التغاير بالصلوح لا بالعلم
لانه متاخر مترتب على التغاير واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في امثاله هو المقابل للتغاير الذاتي
لا الناشي من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الاشيا في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر
الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الامر قوله يجوز ذلك مطلقا اي سواء كانت
المعلومات نظريين ام لا قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية اه ورد ايضا بانه لا يجوز ذلك في حقنا
كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا قوله داخل في حقيقته مبني على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة
اي عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل
يكون نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج قوله ونقض بعلم الله تعالى هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي
منع ان التعلق داخل في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان
الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق
الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم واجيب بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الاخر دخول
التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يفيد اذ ليس دليل عدم البدلية
الانفكاك بل الضرورة نشا منع بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتامل قوله وساير الهويات قال الابهري
وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون ساير الهويات قوله نظر بين فصل كذلك نظري
وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق
النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا
لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله لا يستلزم

اجتماع نظرين اه فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث
تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض
من ان من بديهة العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان مبنى الكلام
على عدم بقاء الاعراض قوله اي المعلومين النظريين اه فيه اشارة الى ان ما ذكره صاحب المقاصد في اثناء
الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما
لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد
النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتامل قوله انما يلزم
ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك اه فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوزه
الانفكاك دائما فيه المط قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند
تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القايل بالحال فيه
تامل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبنى
لحكمه بانه انما يلزم القايل بالحال اذ عند النافين لها لا ايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادي كما قال
الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييزا فمحصل الكلام ح انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد
فلم حكمتم بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بان كليهما من العلم واما اطلاق الحكم
على التعلق فامر هين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل
فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين
بان الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بان الكلام في ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم لان
اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتامل فيه قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشيء والعلم
لان التمثيل لما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين
اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله وكالعلم بالمتضادين سيما على
تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمتضاده اه اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف
من عبارته في موضعين والحق ان المثال للعلم لا للمعلوم قوله اذ من علم شيئا علم علمه به وكذا من علم تضاد
هذا الذاك علم تضاد ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لا بد من المقدمة
الاخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية اه وبهذا الدليل لا يجري في
التضاد وساير الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل
لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى اخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما نشا
من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا

وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمضاف او لا كالعلم بزيد وعمرو والجواب ان مدعى
الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحذور
السابق اعني انفكاك الشيء عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا احتياج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي
بانتفاء دليل الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر
زائد في تلك الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد كما قال
في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك
فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كالعلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى اخر الدليل
وعلى هذا الاعتبار في الكلام قوله يدل على انه لا يتم وهكذا كان الامر الواقع فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عيد
ضعف فقليل ما ارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وعرضه ان يقرر بين الناس نيابة له فلما توجه الى
المصلى قال افعل كما فعل رسول الله عم وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق
كثير وكبروا فسمع المامون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى رض علمت انه كذلك فيقال انه سمه
بعد هذه الحادثة فمات قبل المامون قوله فثمة معلومات غير متناهية من معلومات علمية فلا بد ان يكون تعلق
علم منها بالشيء حتى ينقطع التسلسل في درجة فيدل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية
ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم اخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب
اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه ح اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في اواخر بحث العلم من الالهيات
وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه قوله واما قول من قال اه حاصل كلام الامدي منع طريق ان معلومية
العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله
بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه قوله موقوف على العلم بهما اه فيكون العلم بهما سابقا على العلم
بهما فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم
فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة قوله فانهما معنيان وجوديان هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة
في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في
الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اشار المص الى اختياره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة قوله وايضا
قد ثبت اه يعني ان اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن
لزوم الانقلاب على تقدير عدمه قوله اخص صفاتهما قد يمنع ذلك بجواز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى
بعده قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اي من صفات العلم النظري ويحتمل ان يريد من صفات العلم
مطلقا ولو فرضا وربما بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضروري بان ينقلب نظريا فانه جائز كما
سيأتي قوله قال والفرق الكل اه قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة

ما يماثل

ما يماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فانه
ان ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التماثل بحسب
الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظ
اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم قوله والثاني زوالها عنهما ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة
وحافظ النفس المدركة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه
على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظ ايضا اجيب بان المراد زوالها من حيث هي
حافظ وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كان خزانة حافظة لمدركاتها الكلية
بحيث انعكس منها اليها تلك المدركات قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته وعدم كونه متصورا في حالة
النوم والموت ظ في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب
ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم
المنفي فمن شان الشاك والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف
الغافل والذاهل والكلام بعد محل تامل قوله علم متعلق بها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولي العلم في
شيء منها قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع للاختلاف بالهوية لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين
المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت
بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا
نقول يجوز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى
الاختلاف بالنوع القادح في المقصود قوله لمزيد الاستظهار يعني بغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض
اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع قوله سوى الحس فيه
بحث لانه ان اريد الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان المتخيل
معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في اوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظ في ان الصور
الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال
قوله مع التساوي في نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه المتساوي في الماهية
واما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه قوله غير متمانعة والسر
فيه ان التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق
قوله وكذلك المادة المتصورة اه اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا
اعم من العرضية والجوهرية قوله في محل الصغيرة منها السر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فتكون نسبتها

الى جميع المقادير على السوية قوله بجمعه معا واما على التعاقب فجايز فان هيولى خردلة يمكن ان تحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول قوله لا يجب زوالها لان النفس ابدي بالاتفاق قوله سهل استرجاعها يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك قوله للاستحالة بقاؤها لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية قوله ومنها ان الصور العقلية كلية قال ره ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فقط وان اريد الذهن المتناول لها ولا لاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس قوله ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف ممتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد قوله قلت لا منافاة لان كليتها تفسير الجواب ههنا لا يلايم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظ ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة الكلية بالمعنى المذكور يعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية ايضا ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا ترى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين ولم يقل به احد ثم تمسك ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فليتامل قوله ومنها زيد في المطابقة اه اي ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست ماخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت ماخوذة منها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل يلزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز قوله فليست الحصص بهذا التوجيه يستدعي ان كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لا غير قوله لمن يرى العلم غير الصور الذهنية يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس هذا مرادا ههنا فلذلك قال رح لقوله المساوية اه ليكون المعنى المستفاد من غير راجع الى القيد قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات اه قالوا اذا حصلت الصورة

في الذهن

في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زايد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم وتوسط هذه الصورة تنكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشي الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هذا العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له الى ههنا عبارته قوله تخالفها في الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها ولذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره قوله ولو صرح بهذه العبارة اه الاقرب في توجيه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم قوله بل هو الصورة بل المعلوم بهذا يمكن ان يطبق هذا الكلام على راي الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حينئذ العلمية اي كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القايل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن كذلك فالتعبير عن هذا الكلام بنفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم قوله لابتنائه على ان لا يكون اه فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الاثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المص مبني على ان علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي قوله هكذا حقق المقال اه هكذا انتصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال قوله بان يلاحظها اه اشار به الى ان الى بمعنى في لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الروية قوله وهو متصور للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى قوله فحصل الجواب في ذهنه قوله نشأ انكاره للاكتساب في التصورات لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اي علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم اه قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه ولهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن حقيقة لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصح الدليل الذي تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد اه لا شك ان هذا القول من الامام

مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قايل بالوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم
الواحد لا يكون علما لمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظ فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطا
بالزم فى صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اى الصورة الواحدة لا يكون صورة
مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفات الحقايق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه ح ان
يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى اشير اليه غير ما
لزم فى العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو وتضمن
مطابقة اجزاء تلك الصورة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا قوله قال القاضى المعلوم
غير المجهول اه قيل يلزم على القاضى ح ان لا يقول باكتساب التصورات لجريان الوجه الاول المار ذكره فى اول الكتاب
من متمسكى الامام مع انه قايل به قوله او هما عارضان لثالث قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول
والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى القايم به وكذا ان يقول عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه
الذى كلامه فيه فتامل قوله ولا يشتبه عليك ما اسلفناه اعتراض على القاضى وما اسلفه هو الذى ذكره فى الموقف
الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب فى التصورات قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد
الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيا منهما وكذا العلم الكلى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها
بل يحرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطية لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير مصححا لوقوع
احد طرفى الصدق بالوقوع لا انفعالى تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك قوله اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه اه اى انه
قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة لا انه كذلك دايما فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول
بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعا عندهم ثم بقى فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور الكلى كان
صدور الجزئيات وهو خلاف ما ضر جوابه ويجى ايضا فى المقصد الرابع من مباحث الاين على راى الفلاسفة
قوله واما علمه تعالى بذاته اه الظ ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك وهو قوة خالية عن الفعل خلوها عن
العقل النظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضورى فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل
خلو الشى عن نفسه قوله وليس هذا الاعتداد حاصلا لساير الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب
المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه فى صدر الكتاب
قوله والتنبيه لما بينها قد مر ما فيه سوالا وجوابا فى افتتاح بحث القدح فى البديهيات فليتذكر قوله وهل
يمكن ذلك اه قد مر فى اول الكتاب ما فيه سوالا وجوابا فلينظر فيه قوله ولانى تقدمه على العقل بالفعل
بالمعنى الثانى قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذ الظ تقدمه على الاول ايضا
ويجاب بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لما فى مشاهير الكتب
قوله وانما اثبت البعض اه الاقرب ان يقال انما اثبته باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

مرا

مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد التاويل للتانيث المصير الى حذف المضاف او الى المجاز فى
الايقاع وههنا وجه اخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلتزم حذف المضاف اى سمينا على بعضها
كقوله تعالى او كصيب اى كمثل ذى صيب وكقول الشاعر وقد جعلتنى من حزيمة اصبعا اى ذا مسافة
اصبع قوله بوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد
بمجارى العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وما البحر لا
يتحول دهنا وامثالهما وكان السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة
المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقى منه التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتى فى الموقف الخامس
ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يتم التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون اه لان البعض
فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبى يعلم ان الواحد نصف
الاثنين واعلم انا قد ذكرنا فى اوايل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف
بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظ انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مراده هو يكون
العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا
بما لا يطاق والله اعلم قوله لانهم يعدونه فى البديهيات به يظهر ان الذى زاد وا فى تفسير العقل اه
هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لان المعد وده عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به
فى الالهيات قوله والاجاز تصور انفكاكهما فى العبارة مسامحة اى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه
تعليل بطلان التالى والجواب الاتى ايضا وهو الموافق لما فى ساير الكتب قوله او عالم لا عقل له قيل
المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علما سيما على راى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص
العلم المذكور قوله والنظر مشروط بكمال العقل هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم النظرى
متاخرا عن العقل بمراتب والناظر لم يتبين انما يتفرع على ما ذكر اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر
والنظر مشروط بالعقل قوله وكمال العقل مشروط بالعقل اى بالعقل الذى نحن بصدده وهو ما يصحح وقوع
التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتامل قوله يتبعها العلم بالضروريات المراد بالعلم بالضروريات
العلم بالبديهيات الكلية على وجه تمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات
ولا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى لزم ان يوجد للصبيان قوله ان العلم قد ينفك عن العقل قد منع
وجود العقل فى النايم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه واليه اشار فى المقاصد قوله فهما
مثلان اتحد الوقت او اختلف اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ايضا ان العالم متحد كما يدل اليه
قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما
مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرض مبنى على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا كانا مثلين

فليتامل قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه سواكان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في
النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظ اذا جوز
بقاء العرض فليتامل قوله يقتضى الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضى
الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات العلم فلا ينافى
كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتامل قوله الاول قول القاضى محصل هذا القول هو الايجاب الكلى
ومحصل القول الثانى هو السلب الكلى ومحصل الثالث هو السلب الجزئى قوله واما الاختلاف النوعى فهو جائز
ظ كلام المص هو الجزم بالاختلاف النوعى وكانه مبنى على ان الوقف على الكسب فصل مقوم معتبر فى ماهية
العلم النظرى فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعى وان كان كافيا فى المقصد الذى هو التمسك
بالمنع بالسند فى الحقيقة لكنه ليس مودى كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اى فلا شك فى
جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف الشخصى بطريق القطع بل يجامعه
فقول الشارح اما الاختلاف الشخصى فلا ريب فيه اشارة الى تلك المجامعة قوله وذلك يؤدى الى جواز خلو
العاقل الناظر الى اخره اشار بقوله الناظر فى العلوم الى ان المدعى انه يلزم ح جواز الخلو عن الضرورى
مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان اوليا لعدم توجه النفس
اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين ولا لغيره
وح يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثانى المتضمن
لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق
الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها
بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا الاينافى المذهب الثانى اصول الاشعرية فتامل قوله وفيه بحث لجواز ان يكون
الانقلاب اه فان قلت مبنى الكلام على ان جواز الانقلاب فى بعض الضروريات يستلزم جوازه فى الكل
للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل فى البعض قلت مبنى البحث منع هذا الاستلزام كما يحققه من جواب
المذهب الاول قوله وح يستحيل حصول شئ اه فيه بحث لجواز ان ينقلب النظرى ضروريا فينكسب النظرى
الفرضى من الضرورى الفرضى اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب فى الضروريات فقط بان يكون كل
العلوم نظرية وانه خلاف ظ مقالتهم والجواب ان الضرورى الفرضى لم يكن مبدا للنظرى الفرضى قبل الانقلاب
اما لعدم المناسبة او لان امر المبدئية بالعكس فلا يعقل منه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب
وهذا ظ على المتامل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع
الضروريات نظريا فيكتفى فى الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب
نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتامل قوله ظ فى المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان فى نفس الامر

الاالامكان

لا الامكان الذهنى ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول
لو تم لدل على جواز الانقلاب فى الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما
هو داب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها وادعاء التماثل فيما هو الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل
مستبعد جدا قوله من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ يقال لا تكليف للعارف فلا نم ان من عرفه ضرورة
فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا فى المقصد الرابع من احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه قوله
وجوزه بعض وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقية النتيجة الحاصل عقيب النظر ضرورى وكذا العلم بالعلم
بالنتيجة ونحوهما والحق ان النزاع لفظى كما ذكره قوله والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد سبق فى المقصد الرابع
من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا فى وجود العرض وانه لا يقوم بنفسه قوله بناء
على ان العلم اه فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذى هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكر
غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على
ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه ما يمتنع وجوده فى الخارج واللازم وجود موصوفه فيه قوله فان حكمه
بعدم معلوميته اه فيه مناقشة وهى ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا لكان
المانع مدعيا فالاظهر فى العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشئ وان
لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه الشارح بل المص ايضا فى صدر الكتاب يدل على
انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه
الذى ادعى ضرورته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور
الامتناع وحمل العلم فى قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فى صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع
اليه وان كان له وجه فى نفسه هذا ويمكن ان يقال فى وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز
للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على
بطلانه فليتدبر قوله فالحاصل ان هذا اه الاظهر فى العبارة ان يقال والحق ان هذا اه لان ما ذكره وان كان
كلاما صحيحا فى نفسه الا كونه حاصل ما ذكر اولا وبنتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل فى السياق
قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنسه ذلك الضرورى حتى يشمل
التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذى حققه الشارح انما يتاتى فى التصديق دون التصور
على انه لو فسر الضرورى مطلقا بما لا يتوقف على علم سابق من جنسه لخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها
عن الضرورى بعيد جدا فينبغى ان يفسر التصور الضرورى بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضرورى
بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغى ان يعلم ان تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق
الذى يستغنى حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة

المبادي للطراف النظر به فيما مثل قوله عطف على ان نظن لا على انظر عطف على لانظن وانما اورد لفظان في المعطوف

عليه ليعلم بايراده عامل النصب انه منصوب قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هيته اه لا يخفى ان دليل الوجود

الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها في الذهن لا يلايم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فلمتامل

فيه قوله وعلى هذا فقول اي بما تم اه لا يخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم له

معناه انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة قوله ويحتمل ان يقال معناه اه وعلى هذا احتمل ان يقال

ان معنى كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لا لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى

كل من التقادير لا تكون الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل متحققة بل للتمثيل لان الحال في الممكنات الخيالية ايضا

كذلك كما يعتقده قاعدة الاعتزال واما على ما حمله عليه المص فالظاهر انه متحققة قوله وخالفه ابو هاشم اه

قد سبق الاشارة في سابع مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكره هاهنا

يناقض لما ذكره هناك وسطنا القول فيه بعض البسط فليطلب ثمه قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس

الناطقة قال الشارح في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين

الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة بالقوتين العلمية والعملية واليه الاشارة

بقوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء قوله اعتقاد النفع او ظنه للحيوانات

انجح افعال اختيارية فاما ان يقال الفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد

فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان قوله فانا نجد من انفسنا اه يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المعلومين

والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا اخر لا الغير

فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما ستقل من الاشاعرة او يكون مجموع امور يكون الميل جزء اخيرا منها

فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مذهبهم قوله ومع ذلك لا يريده اي لا يقال له المريد قوله بل نقول

هو اعتقاده انه خير له ولغيره للمعتقد من الاعتقاد ضميره وصوله الى النفع وضمير غيره الى المعتقد والغير

على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا ومن هو تابع في موقع الصفة للاعتقاد اي اعتقادا كائنا ممن يؤثر

وهو الاحتراز عن اعتقاد النفع ولا اختيار له فلا يكون باعثا له على الفعل قوله والميل الذي ذكروه انما يحصل

اه فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر بقدرة

غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملا

لجواز حصول ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا

الارادة قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل قيل الظاهر ان المراد بالارادة هاهنا هي الحادثة التي

هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه او ظنه مما يؤيده

فان القديمة لا يصح فيها ذلك قوله والحكماء ايضا سموا على انهم قايلون ان الارادة اي قالوا انه يوجب الفعل

قوله

قوله وان كانت مقارنة له ولهذا المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان

لم يحصل ايجاب قوله اذا كان قصدا الى الفعل اه قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او

ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة

عن احدهما مخالفا لما سبق منه قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة تخصيص القول

بان العزم ما يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث

القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم

الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت تفريع

عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطية

في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفريع على ما ذكر لا على وجود

الارادة بدونها له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم

الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم

الا ان يقال كان يصح رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي

اليه لفظ اصلا واعلم ان ظاهر كلام المص يدل على ان المعتزلة قايلون بان الارادة مشروطة باعتقاد

النفع او ميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح

تفسيرها اه الى توجيه كلامه ولكلام المص توجيه اخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان الارادة

عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما معينا شرطها

فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا اه

يمكن ان يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي

وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها

بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة

واني لهم ذلك الاثبات قوله فيختار ما هو الاقرب الى اليمين فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب والبعد

بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما

عن اليمين والاخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار

اليه وان كان احدهما في الفوق والاخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم هناك

الى الطبيعة وان كان احدهما في القدام والاخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه ظاهر قوله وقال النفس

يقال تاقت النفس الى شيء توقا وتوقانا اي اشتاقت قوله واما اذا افرط لما اختاره اه وايضا

اذا افرط بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل ... [illegible]

كما صرح به فى حواشى التجريد قال فى شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد
او الميل كذلك لا ينفيه وكذلك لا يقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره
ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال
فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل
فى الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اى انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور
من حيث انها كذلك وح لا يتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فمم قوله لان ارادتنا ليست
مقدورة لنا اه وما ذكره فى حواشى التجريد فى الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلى
غير مقدور بخلاف الارادة فانما بنا على المشهور لا على التحقيق واما على ان الارادة اعتقاد النفع او ما
يتبعه فهذا ولا يخفى عليك ان ما سنذكره من الجواب عن دليل الجبائى على استحالة كون الارادة مرادة
ثابت ههنا قوله وقال الجبائى يستحيل اه واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت
تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل
الخ ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل لانتهائها
الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل على الله تع كذا فى ابكار الافكار قوله واتفق المحققون اه لكن اختلف
قول ابى هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل لغيره ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد
والظنون وتارة انه التلهف والتاسف قوله اشبه منه بالارادة لان الميل عنده عدم تمام القدرة
كالتمنى قوله فلا يجامعها لكن يجوز ان يكون الشخص مريد الشى وكارها لضده فى حالة واحدة قوله بل يجامع
كل واحد منهما ضدا للاخرى هذه الزيادة توطئة لقول المص لكن ضد ارادة الشى اه فان ذلك القول
انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضدها بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد اه كما اشار
اليه الشارح وهو ظ حداثم هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ
المخالف للشى يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى قوله ولكن ضد كراهة الضد اه انما لم يقل ضد كراهة
الضد كراهة ضد هذا الضد كما سنذكره الان قوله بخلاف استحالة ارادتهما فانه يمنع المص تلك الاستحالة
ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايما الى اندفاع اعتراض
المقاصد على استلزام ارادة الشى كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المص بدفعه تفسير الاشاعرة
للارادة كما ستطلع عليه قوله لجواز تلازمهما فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع
التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبر فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة
الشى كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها اه ينافى حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير
الاصطلاحى العينية فح لجواز التلازم قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضدا للقدرة عند

بعض

بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة قوله وهو ان شرط كراهة الضد
اه وزاد فى شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو فى البين وليس كذلك بل
فيه تاكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد
تاكد معنى التغاير قوله فاستلزام الشى لنفسه اه اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد
الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشى كراهة الضد لكن يتعلق اخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا
يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات وفيه تامل قوله مما لا يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو فى بعض
الاحوال وفى بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد
وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشى الذى يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور
به وارادة الشى الذى لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف قوله يستلزم كون الضد
مكروها قال فى شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشى مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم
من ارادة الشى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه
لا محيص الا بجوازه عند تغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه
منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشى كراهة ضده لزوم ارادة الضدين بتقدير عدم الاستلزام كما سنذكره الان ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشى مستلزمة
لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة قوله لجواز ان يريد الضدين اه وايضا
يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز
ارادة الضدين لا يصح فى معرض ابطال حكم القاضى والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما
مكروها ايضا بجهة وانما يصح فى معرض الجواب عما يلايمن الدليل الذى لم يذكره المص وهو انه لو لم يكن ضد
المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادان فتامل قوله منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية وهو مسلم
لما لا تعلقت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا فى ابكار الافكار قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر
الاول بالنظر الى ما وقع فى النسخ والثانى بالنظر الى ما يحققه من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر
ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة قوله اذ لا تاثير له وتاثير علم الله تع عند الحكما بالنظر
الى انه قدرة ذاته قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية سياتى ان الطبيعة هى الصورة النوعية للبسائط
فانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض للمثله
فى قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل
قوله خارجة بقيد المبدا لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس

هي المؤثرة في الطبايع والكيفيات قوله كالقاسر اه يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان
فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدا الحركة القسرية
قوة استفادها المقسور من القاسر وتبقى فيه زمانا الى ان تبطلها مصاكات وكلامه ههنا مخالف لان طبيعة
الما المتحرك الى حيز الهوا بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة
قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدا الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة قوله لكن ما في الكتاب موافق
لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القايل وهو سيف الدين الابهري وحاصل المذكور
في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدا الفعل واحدا او لا افعال
كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس
النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدء والشارح والاولى تركه ثم لا نعين كون النسخة
المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا
ان يثبت من المص ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية ولا يوجد فايدة للقرب سواه قوله
وليست افعالها مختلفة اذ المراد من كون القدرة مبدا للافعال المختلفة ان يكون مبدا الفعل تارة والاخرى
لاخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها افعال كالتيبس والاحراق من النار مثلا قوله
القدرة الحادثة على راينا اه اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تع قوله بل جميعها صادرة
عنه تع فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تع اه لان جميع الممكنات
اذا كانت صادرة عنه تع فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد
بالشخص وانه مح كما بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله تع ان قدرته
تع متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تع قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى
قوله فلو اراد الله تع اه واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة
عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المص قوله واراد العبد ضده اه قيل هذا فرض محال
يجوز ان يستلزم محالا اخر وذلك لان منافضة ارادة العبد لارادة الله تع لا تجوز نقلا لقوله تع
وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الاية وما يشاؤن شيئا الا ان
يشاء الله ذلك الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تع مشيتكم فلا منافضة لجواز
ان يشاء الله تع حركة زيد ومشية زيد لسكون نفسه غايته ان توجد مشية زيد بدون حصول مراده

ولا محذور

ولا محذور فيه الا ان يحمل مشية العبد على الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل
عليه كلام الله تع قوله ولا شك ان المانع اه فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تع قوله جوزه ابو الحسين
مطلقا نقل من الشارح رح ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدي حيث قال مذهب
اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على
امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنده
قوله ويرد عليه ان ابا الحسين اه وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتيا
بناء على نفيه القدرة الكاسبة لعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال
ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشعري كما سيظهر ذلك في ارادة الارادة فيه انه لا يلايم
خلافه لساير المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة
الكاسبة كما صرح به المص وابو الحسين قايل بهذا المعنى فتامل قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر حكما فان قلت
لا يجتمع ح قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بعلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية
عنده ان القادر يتمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لا اثر قدرته
فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين
بالفعل قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القايلون بان الله تع لا يقدر على نفس مقدور
العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيما ذكر في انكار الانكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تامل قوله
بل يكون كل واحد من الاثنين اه هذا بناء على ما يتحقق من ان الاجماع بين الشيئين اثنان واما على ما ذهب اليه
بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجماع الواحد قايم بهما فالمتعاقبان باختيار ربما يرد نقضا ويمكن
ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور انسان هما
محل لفعل واحد ان كل منهما بالاستقلال محل لفعل معين ففي العبارة ادنى مسامحة قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية
بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل بطل عندكم ومعه مم
لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تع ضروري وقبله مح فاين الاختيار
واجيب بان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر
عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع الوجود
او العدم او بحسب ان الله تع خلقه او لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله
وقال الهمداني من المعتزلة هو تاني الفعل اه اعترض عليه بانه ان اراد بالتاني الوجود ينتقض ببرودة
الماء ونحوه وان اراد السهولة ينتقض بالاختيارات العسرة وان اراد الفعل ان شاء وتوقف على
المشية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير ولا فرعية بحسب العلم قوله

قلنا الم من الفعل اه اجيب بان مراده نا في الفعل من البعض وهو حاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع
بلا نقض بالعاجز لان نافي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما الم بالمنع عند قدرته في امر
من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتامل قوله ثم ان ذلك وجود المصحح اه قيل الفرق بين العاجز
وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف الفعل في الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب قوله
باضدادهما من النوم والعجز فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقويها فلا سلامة هناك للالات كما سبق
مزعما في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محليته الادراك الذي اثبت فيما مر
غير الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج وما يفضي اليه المعقود ان
في نفس النوم قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل اه فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما
للماهية الممكنة الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا انتقاض
بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من
قال بتقدم قدرة الله تعالى وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم
التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد
عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا احتياج
في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق
ممتنع سواء كان ممكنا ام لا قوله فهي اي فالحالة اه انما لم يرجع ضمير هي الى القدرة بان يكون حال الفعل
نصبا على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا
محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح
كما لا يخفى قوله فان قيل اه حاصله ان القدرة في الحال تتعلق بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان
الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه وايضا
لو سلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال النسبة فالايقاع بجامع الوقوع البتة
فيلزم امكان الفعل حال الايقاع قوله لانا نقول اتصاف الموقع اه فان قلت هذا انما هو في الامور الاعتبارية
وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم ينته الى الفرض المحض بان اللازم
ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه
ح ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجح قديم فليتامل قوله فانه قد يراد به اه ولك
ان تقرره هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل ح استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله
في الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتاخر
فمسلم لكن هذا الح لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه قوله او

بعض

بعض دليلهم اولا اه اجيب عن النقض الاولين بان ما يشترطون مقارنته لحال الحدوث هو ذات العلم
ولا الفعل ولا يلزم من هذا القول بمقارنة تاثيرهما له بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته
حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة
الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف على قولهم بان العلم او العالمية
موثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول
الناقض بتاثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل
المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا تفعل باثره اي شيء فليس باثره عندهم الا في حال حدوثه والثالث
ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه انهم يجوزون
عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم
في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون فيه الشيء لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال
فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة قوله الوجه الثالث اه
فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما ينازعون في كونها
صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا قوله اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق ههنا
بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية بلا محذور وعلى ان ذلك عرفت ما
في تحقيق الشارح ثمة ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال
قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق قوله وايضا ان امتنع اه لو بني الجواب على ان الفعل
لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد لفعله لسقط هذا السؤال كما لا يخفى قوله الرابع اه
قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم
تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكاليف بامور غير
متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على
ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والالات او القوة العضلية كما سياتي لا على الاستطاعة
التي هي مع الفعل قوله يلزم ان لا يتصور عصيان اه اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اي بالاوامر
فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال
التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل
قوله مما ليس مقدورا له الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قايلون بقدرة العبد على خلق
بعض الاعراض وهو افعاله الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا له لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع
الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصد فتدبر قوله قلنا يجوز تكليف الح فيلزم جواز التكليف بالخلق

المذكور اما لم نقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور ولذا ان القايلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه
فضلا عن عمومه فلذا اصرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق
الجواهر والاعراض ولتأمل قوله لكن تركه بالتلبس اه فيه جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير
مقدور وفي كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا
عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشي بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جنسه
المقدورية فتأمل قوله الاول يمنع خلو القادر اه حاصله انه يمنع جواز ان يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه
شي من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتها متعلقة بشي منها ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل
بجواز الخلو بل وقوعه كما في اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز
الخلو زمانا ممتدا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آنا بان يعقبه الفعل
في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد
الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتأثيرها لا تقدمها قلت لا يلايمه السياق لان الفروع
فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى قوله وعند الاشاعرة القدرة الحادثة اه فان قلت
قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لديها بخلاف حركة المرتعش ان كلا منهما اثر للتحريك القايم به تحكم والا
فما الفرق قلت مقدوريه الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد
نفوه بالدليل كما مر فظهر الفرق قوله اي يستحيل ان يوجد اشار الى ان المراد بالتعلق مطلق الوجود قوله فلا تعلق
في الحالة الثالثة الظرف اعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عنها ظرف
للفعل لا للتعلق لفساد المعنى قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصح وجها
للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب
في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي
ايجاد حالي عبر عنه بصيغة المضارع لمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماض واما ابنه وابن المعتمر
فقد جعلا التعلق غير التاثير والايجاد فتأملا قوله تضاد القدرة دون المقدور اي دون ذات المقدور
وان كان يضاده من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان الحركة يدوم بالاختيار
اذا عرض له فالج كما ارتعاش هو ذات المقدور اعني الحركة باقية بالاضطرار قوله لا فرق بينهما الا
بوجود اي لا فرق بوجود القدرة في احدهما دون الاخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة
وجودية في احدهما وهي العجز دون الاخر فالحصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود
الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المص ان زوال القيد معتاد دون الزمانة
وهي على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الاخر قوله والالزم اجتماعهما لوجوب تعاقبهما لا الى ...

134

بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما في غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على
عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظ قوله ولا على سبيل البدل اه سواء كان معنى البدلية ان كلا من
الضدين منفردا عن الاخر لجواز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها
بالاخر فان قوله ولا شك اه يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم
بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول بتقدم القدرة وكونها قبل الفعل
قوله وقالت المعتزلة اه يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين
معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان سهوه
ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة
للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا
تنتفي الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة في التفصي
عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر قوله من جنس واحد
من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس
يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات لا تكون الا
من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته
هي الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التي يجوزه المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع
لا بالنسبة من واحد الى اخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه
الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذلك السكون الضاح وجود التماثل بين الحركتين والسكونين قوله
وهي القوة العضلية قال في بحث الحروف المعنونة من شرح الملخص العصب جسم منبته الدماغ او النخاع
وهو ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب
واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن لحم الحاشي
في خللهما والغشاء لها وهي اذا تقلصت جذبت الوتر وهو الملتيم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب
العضو فتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو قوله وتوجيهه ان القدرة
الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد بشرايط التاثير المؤثر الذي هو الله تعالى
فان للتاثير شرايط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصلت التاثير ووجد الاثر
قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي ساير كتبه صريح في اعتبار التاثير قدرة العبد حيث قال فيها
وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق
كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القوة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور

المعتبرة في المؤثرية استحال تاخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التاثير مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع لا يقال تلك التفرقة تحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت ح لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه هناك نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات يتعين الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد التزمنا اليه ايضا قوله وما يقال الخ اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية قوله ولعل الاشاعرة انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر كان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه قوله فالزمن عاجز عن القعود قيل معنى عجزه عنه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته ح هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو نافاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجا الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه قوله ثم متعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضي وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه هاهنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود قوله هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام قيل ولنا ان نختار القول الاول ونقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه قوله فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القويم عند محققي المتكلمين كما يجي في الالهيات وما جوزه بعضهم من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء اخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي تقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتامل قوله وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له اي الافعال الجوارحية غير مقدورة

له فلا

بنا في ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النايم وادراك اليقظان فيكون ادراك النايم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها قوله لم يبعد عند التشكك في تسويتهما في حق اليقظان اراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما ان المراد بالتسوية بينهما في النايم ثم الاظهر ان متعلق التشكك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ح ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكك الثابت في تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليفهم قوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اه فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي صلعم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة واربعين جزءا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النايم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق نوقش تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نايم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات قوله ولان النوم ضد الادراك اه فيه شائبة مصادرة على المط لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات بتحققها في النايم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة قوله لم يتسع لانتقاشه اه فان قلت قد مر انه لا تمانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز ان تنتقش النفس بالصور الكثيرة المتضادة المخالفة في المقدار الواردة عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية بما يرد عليها من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس بط قوله واذا اشتغلا هذان الشاغلان او احدهما سياق كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظ فقوله او احدهما محل تامل قوله اذا نام انقطع عن الحس اه الاظهر ان يضم اليه وقد لا تتسلط العقل والوهم عليها بالضبط فترتفع الموانع بالكلية قوله يلبسه ويكسوه الخيال اه ولما كان اكثر احكام الحس المشترك ان ترتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكذاب والشعراء المعود تخيلهما بالاشتغالات الكاذبة الباطلة قوله والصفراوي يرى اه طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة قوله ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه.

مرض بلفظ او وههنا ليس في محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير في التعبير ومثله كثير في المفتاح
او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثاره بخار للاخلط من الاخلاط الاربعة التي هي السودا
والصفرا والدم والبلغم لقرينة المقابلة قوله اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه
النايم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة
وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل ولتضمنه اشيا مختلفة قوله
وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وهذا بنا على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة قوله يناقض
ذلك فان قلت حمل المايه الاخرى متعدد ويشترط عدم انضمامها الى المايه الاولى وهذا القدر يكفي
في اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم في المايه الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا في مجموع المائتين واعتبار
انضمامها اليها لا يخرجها عن كون حملها من جنس مقدورات العبد قوله قلنا في الرد عليهم اه وايضا ينتقض
ذلك الذي ذكرنا القدرة على حمل اجزا المايه فان القادر على حمل المايه قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى
ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفا تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا تامل قوله فان قالوا المحل وان كان
مختلفا اه لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين
لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد
في محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق القدرة مما له اعتماد وح لم يستقم
قوله في الجواب وان قلتم انه اه لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب
التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فان المائتين الملاصقتين محال مجتمعة
لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم الابتناء على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزا المائة
المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة
القائمة بالمائتين المتصلتين بمحلها ولدها لما امكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تامل قوله فمنهم من قال اه
الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي
وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما يجي مثله في مباحث التوليد من الالهيات
لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد قوله الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان
صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها
اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات
حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة وفيه ايضا مناقضة اصلهم
من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخلوقات قوله لم يجدوا
الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتدا اقوى منه بواسطة او اكثر و ح

صورة

صورة الاجتماع التحريك للجز الذي تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان تمس اليد
جميع الاجزا في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع
وان لا يمس في صورة التفريق الا لبعض الاجزا او سوط فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع قوله ومما
نقلناه تبين ان كلام الجبائي اه سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء
المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيما لاحظ هذا التفصيل يصح
جعل كلام الجبائي نزاعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة
في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية
ما في الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع
والباقون على انتفا القدرة عليه يشعر بما ذكرنا قول الشارح من تتمة الفرع الثالث قوله لان المزاج كيفية
متوسطة اه كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطبا واما عند الحكما فكيفية اخرى
حادثة عند الانكسار التام قوله فليست القدرة نفس المزاج اه ثم تعال يجوز ان يكون لمتنوع واحد
باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل
التعدد اختلاف الاثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الاخر وجعل اختلاف الاثار مؤيدا
له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما
وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قوله قد يمانع
القدرة كما عند اللغوب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج لمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض
له وقد يقال المتمسك في تحقق القدرة فيمن اصابه الاعيا هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من اول الامر
قوله اما المبدا فهو القدرة اعني كون الحيوان اه قال اه القدرة بهذا المعنى مبدا لجميع الافعال الاختيارية
ولا تختص مبدايته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئيتها
ثم قال والحاصل ان القوة هي القدرة الكاملة ومبدئها اصل القدرة ثم في تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة
لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها الكون فلا جرم صار الاستعمال دليلا على الشرع لا يخفى ان وجود اللازم كما
حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال
الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة قوله اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة بالامر ليظهر
تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى قوله واما اللازم وهو الامكان بين الامام العلاقة بين القوة
والامكان والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تغرب وسيشير اليه المص قوله بنا على ان
المعنى الذي اه حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقا للقوة وان كان القوة في الموضعين
بمعنيين قوله والمهندسون يحملون اه قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه

ان يكون ضلعا المربع وبعضها ليس مما له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط
وخصوصا بما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو حركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة
عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما
غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة
وانه تشتق من القوة القوي على جميع المعاني قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم اه قال رحمه الله هذا
الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح
بل هي اعراض لها ولا تتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم قد يتوهم حركة الخط على مثله تخيل المربع واما
ان حدوثه بها فكلا قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما اي ولان المهندسين
يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها وارادوا ان مربعه
يساوي مربعيهما التقريب ان مجموع مربعيها ح يكون قوة المؤثر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا
الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل
من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد
يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظ ومساواة مربع الوتر لمربعي الضلعين
يستقيم على كلا المعنيين ولنتصور على المعنى الاول ولنتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة
عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع منها مائة لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع
الضلعين اعني المائتين قالوا نجد ربما نجد وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب
اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني ايضا فليتأمل قوله وهذا
التغير في اجزاء قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوة الفعلية والانفعالية
اعني التي هي محلها نحو الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال
ايضا فان قلت هل تطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا
بالتأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تأثيرا او تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة
عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول
للتأثير والتبدل كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر
وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار
كون ذلك التغير في اخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل
التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف

انها مبدأ التغير من شيء في اخر قوله والمحقق ان المعالج قبل المعالجة هي الطب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها لا تكون
الا بالالات البدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الالات البدنية
فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما
جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى ويحصل لها بواسطة ذلك
الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة
والمرض والجواب ان الالات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل قوله وانما كان هذا القيد
موجبا اه اشار الى جواب ما يقال المعقول كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا
قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد
المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع
مناقشة تندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل قوله فالاول النفس الفلكية قال الشارح رحمه
في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ الفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال
في سائر الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر
قوله مجاز متعلق في المعنى بقوله بسبب القدرة عليه لا بما يقال يدل عليه تأخره عن قوله بسبب ويدل ايضا
قول الشارح فهذا الامكان بسبب القدرة بحسب الظ قوله التي تجب مقارنتها لعدم المراد قد سبق ان الارادة
تجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو
الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظ وسيجيء في مباحث
التكوين من الالهيات اي الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان
على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه
القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي
يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين
في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله وهو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل
قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد اه حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغير في ذاته
يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسد صورته النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهواء
المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا
لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت
الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظ ولا كذلك الامكان الذاتي قوله
وهذا انكار لما ذكره او لا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل لنفسه كلام المص عليه واما لو حمل قوله

اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالقوة التي اطلق عليها القوه جنسها وحمل قوله ثانيا وقد
تقال في العرف للقدرة نفسها انها قد تطلق على نفس القدره لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في العرف
يابى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف على جنس القدرة ليس الا قلت
لا تكرار ح ايضا لانا نحمل القدره في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل قوله
من غير ان يتفكر في نغمة نغمة قال في المشهور في الكتب في نقرة نقره لانها هي الفعل الصادر وانما النغم
تحصل منها قوله بين الجزيرة رجل جزيز بالضم بين الجزيزة اي خب لئيم وهو التقرير ايضا وبما تقرر ان
فان الخلق لا ينحصر فيه ذلك قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لتعينه
من دليل قوله فمحبة الله تعالى لنا اه ذكر محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها هي التي
تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصريه اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس الى النبات
بل لان الصفات قايمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف قوله او منفعه مشاكله فان قلت يجئ ان اللذة ادراك
الملايم فظاهر ان تخيل اللذة موجود في جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله او منفعه او مشاكله قسيما لقوله
من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة
انما هو للحسي دون العقلي قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين اه فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك
الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدوره حال كون ضدها مقدورا او لا يقولوا به فان
فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد ان يكون
مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع ضدين وهو مح وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة
لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين
في الترك معا وكون مقابلا على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر قوله في تفسير ما عدا الترك وفي ما عدا الكف
المفسر بترك الاعتراض قوله بدركهما من نفسه الاقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من
الارض قوله وقيل اللذة ادراك الملايم قايله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات
الشفا ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من حيث ما هو ملايم وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة
ان القوى مشترك في ان شعورها بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية
ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب اللذة عند
ابتدا الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول لادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة
الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك الحصول
الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة من عبارته وسيرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب ان يكون
مغايرا للذة لان الشي لا يكون سببا لنفسه فبين كلامه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست

نحو

نحو ادراك الملايم وقيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الاشارات لا يقال المراد من الادراك
معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل
الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملايم
هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال فيبقى الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني هذا
فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه
بمعنى الاصابة والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك
والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم صدق الاخر فتعين ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل
لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشي وغيره لا يكون ذلك الشي بل لا يكون اللذة ح ماهية واحدة
حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة
قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت يلتذ الانسان بتخيل جماع حسنا وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه
فههنا التذاذ ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة
الشهوانية الملتذة بجماع الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان
الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة قوله والملايم هو كمال الشي الكمال يطلق
تارة على ما هو حاصل للشي بالفعل سواء كان مناسبا له لا يقابله او لا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد
ههنا فذلك الحاصل للشي كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له كالتكيف بالحلاوة اه هذا
مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلا لا لادراك الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات
يابى ه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس
لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك
الادراك لذة لها قوله للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس
وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفا ان الشم والذوق
واللمس يلتذ ويتالم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس يلتذ ويتالم بذلك وكذا
الحال في الاذن واما تالم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تالما من حيث الابصار والسمع بل من حيث
اللمس لانه يحدث فيهما الم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال العين
فكيف زعم انها لا يلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة
الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان
بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المعتبر بادراك الكمال مع النيل ولقايل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة للامسة
ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر ومن لا يدرك هذا الادراك وهذا التحقيق

بظهر ان ماذكره الشارح فى حواشى التجريد من ان للقوى الحسية كمالا موثرة عندها نالها وتدركها من حيث انه
ملتذة بها ثم ذكر فى تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها
الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة مليتدبر قوله ثم
ثبت بالبرهان ولهذا ابطال الظان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها قوله وكذا
الحال فيما بين الالم وادراك المنافر ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كائن
حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعى قوله
وايضا تصور الكنه اه هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا تعريفان انهما بديهيان بالكنه
قوله ومما ينبه على انه تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ والاينية خبره قدم عليه والجار محذوف
من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث
وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر المبتدأ قوله بلا شوق اليه وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة
كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق
وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك قوله وقد يقال اه فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق الى نفى
الشوق مطلقا اى التفصيلى والاجمالى بان لم يخطر بباله لا جزءا ولا كلا كما ذكره شارح المقاصد فلا يرد هذا
القيل قلت هذا القايل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشياء كلها
كليات هذه الامور فى ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان
لان من طالع جمال جميل فى الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال اخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم
التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى
من مرتبة الكمال ثم وثم فتامل قوله فان من عرض له اه اجيب بان قطع العضو شرنفا بآلة فى غاية الحدة
ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال لان الالتفات على ان الالتفات
شرط الادراك ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كالتامل فى مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالشطرنج والمثالها
ربما لا يدرك الم الجوع والعطش واشتغال بان التفصيل فى تأخر الالم التجربة قوله وهو عدمى فلا يجوز
ان يكون اه اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمى يجوز ان يتصف
به امر فى الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى والحاصل المراد بالسبب الذاتى
هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمى يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون
موجودا قوله بان العدمى المداخلة اه قد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عرض له بان المراد بالسبب الذاتى
ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون شرط وما شرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه قوله الا
ان تلك التفرقات كثيرة جدا قيل التفرق الحاصل فى الاجزاء اما الاغتذاء والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر حصر

او لان يرى ان صوت دبيب النمل اذا لم
يدرك بالسمع استوى فيه صوت دبيب
النمل الواحد والالف

فلا يولم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الماء لصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو اخر لكنه
فتامل قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منهما اه فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر
الا ان الباقى ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون
للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل فى المزاج المخصوص الحاصل لما جاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعمول
له عند البرء ولا بل انما لا يحس بالالم لاستمرار المزاج الذى فيه تامل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة
فتامل قوله هو سوء المزاج المختلف لكن اشترط فى سوء المزاج المختلف المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا
ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس
قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التعصب تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر
فى بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل فى الحرارة والبرودة اقوى ولهذا
سميتا بالمنفعلتين وبالجملة كما تجعل اليبوسة سببا للتفرق الاتصال فليكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال
اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما ليستا محسوستين كما مال اليه فى فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا
للمشهور ولما صرح به فى مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا تستتبع التفريق بواسطة التمديد
اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع
المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها قوله يولم لسعة العقرب اه يمكن ان يقال العقرب لحميته
المبردة تفرق تفرقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا التفريق الحاصل من المجموع ادنى
من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة قوله من حرارة صاحب الغب
الغب فى الاصل ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذلك فى الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره
يفهم من كلامه قوله واما المتية فان الاحساس شرط هذا ايضا يخالف ما مر فى بحث الحرارة من ان احد الحسين
اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التاثير فليتامل
فى التوفيق قوله كصحة الناقة نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذلك نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا
صح وهو فى عقيب علة والجمع نقه قوله وصحة النبات ايضا قال فى شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحالة
والملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به اللهم الا ان يراد بالملكة
والحالة الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف
الاصطلاح وقد اشار الشارح فى اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله
حيث قال الصحة ملكة اه قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهى صحة
الانسان قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة براسه والانسداد

من مقولة الوضع كما صرح به الابهرى قوله واحتج المص من بينها على اعتبار الوضع واعتذر الابهرى عنه بانه لم
يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوا التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا
للمحتملات بل للاقسام قوله فظ انه عدمى قيل الظاهر انه ان اريد به فرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال
وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمى قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلة وقد يجاب بان الصحة مبدا
فاعل والموضوع قابل ولفظ من فى قوله من الموضوع لمعنى فى كما فى قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض
فالمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له قوله والصحة فى البدن غير محسوسة لو قال بدل قوله
فى البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور قوله والاظهر ان يقال انما كان اظهر لان
المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الانه الوجود به ومبدء وهما فى وقت المرض وليس بمتعين
قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبنى على ان يجعل لفظ الافعال فى تعريف الصحة للاستغراق وفى
تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل فى كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا
ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله مع اعتبار لون اى مع لون معتبرا ورد على هذا ان
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الحلقة المركبة منهما
من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس من ذلك النوع لا يندرج فى احد منهما واجيب بانه
هذا مبنى على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافى
بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف تعد الحلقة المركبة
منهما من قبيل الكيفيات من كيفيتين مما نحن فيه فسيجى جوابه واجيب بان هذا التوجيه لا يلايم قول المص واما
مع غيرها كالحلقة فانه لم يعتبر فى الحلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها منهما
فالانسب لكلام المص ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكمات لنفوذه فى الاعماق الا انه صدق
على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد فى ان الحلقة مجموع الشكل واللون
او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله كالحلقة
فانها اه التمثيل على زعم القوم والا فقد ذكر الا ان كلا من جزئيها حاصل للاول وهو المقدار وانها عارضة
بالذات للكم فتامل قوله اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وعلى هذا المذهب هو كلامهم حيث قالوا عروض
الالوان للسطوح انما هو اولا وبالذات ولغيرها بواسطتها قوله فانها هيئة احاطة اه قيل ليس فى هذا
التعريف ما يحترز به عن القوس اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدا اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين
يخرجه اذ لا يطلق الضلع على شى من ذينك القوسين وليتامل قوله ليخصه ان الزاوية المسطحة وعلى هذا فالزاوية
الجسمية عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا قوله بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف مرة
ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول لا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التى هى نصف قائمة انما تبطل

اصل الاعتراض مبنى على ان عبارة التعريف عنها كما هى او فى بعض النسخ ولهذا قال فى نسخ المقاصد كلام المواقف ليس على ما ينبغى لان اعتراض الامام على عبارته لا على بيانها

عبارة الفص ... المختصة بالكيات ... [illegible]

اذا ضعفت على هذا الوجه ثلث مراتب كما لا يخفى قوله اذا ضعف مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد او الحادة التى
هى اكبر من نصف القايمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتامل قوله والعبارة الظاهرة ان يقال وانما
كانت ظاهرة دون عبارة المص لان المربع فى الاصطلاح ما يكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل يحدث
من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييد متوازى الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص
الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح تتناول المسدس مثلا مع انه لا
يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى ان يقيد الاضلاع بالاربعة قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات
النفسانية قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات
النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من
متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شى مما صدق عليه الاخر والا فلا يمنع ان يكون القدرة من حيث
اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من
الكيفيات الاستعدادية كما ذكر وان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات
مع كونها من المحسوسات قوله لزم التسلسل فى الامور الموجودة قيل لا شك ان منع النسب ليست اعتبارية
فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية
وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات
باتفاق الفريقين وانما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولا دليل اخر يجرى ههنا والا
اقتضى خلو منع النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال فى كل منهما والعقل قاض ببطلانه قوله تسلسل
ثالث بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التاخر قوله مما يعلم ضرورة ان حمل
الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هى نسبية بوجود
الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة ح لا تنافى القول بالاحتجاج فى العنوان قوله ونحن نقول
به فان من الاضافات اه اورد عليه ان دليل الحكما على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسبة ايضا اذ يقال
اتصاف المحال بها وكذا معية البارى تعالى وقبليته ولحديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار
معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان قوله حقيقتها انها اضافة الظاهر انه لا دخل له فى
المقصود قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة اه وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الان
موجودا وجب ان يحصل فى حيز وان كان بالتبع فللاين اين اخر والكلام فى الثانى كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل
وقد عاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين اخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت
للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعى فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم
بمعنى التبعية فى التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعنى حصول الجوهر فى

الحيز لا مطلق الحيز والالزام قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الاثنين في الماهية على تقدير تسليمه
لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فح لا شك ولا نقض فليتامل قوله لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول
فيه بحث لانه ان اراد ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ح ولو سلم
وجودها فاقتضاها الحصول بهذا الموصوف في المكان دون اخر ترجيح بلا مرجح وان اراد انها مع قيامها به
علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علية الكون للكاينية مشروطة بقيامه بالكاين صح جا الدور واحتيج الى الجواب
الاخر قوله وهو غير وارد اذا تاملت قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب
المذكور وذلك بناء على علة الكاينية ذات الصفة لا قيامها بالموصوف كما مر واستحسنه بانه تعسف ظ
ومخالف لتوجيه تلميذه الذي اعلم بمراده قوله اختيار للشق الاول اه اراد بالشقين طرفي الترديد الذي
نقله بعض من لباب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال اه قوله فنحن لا نم
ان حصوله اه كيف وكما ان نسبة الكاين الى الكاينات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج
في اختصاصه بكاينية مخصوصة الى علة مخصصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد
الاول فليتامل قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا اه اراد بالسبق
الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني
انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله
الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا ولو
قال ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون لكان اظهر قوله فالسكون حصول ثان في حيز اول
والحركة اه اوليه الحيز في السكون لا يلزم ان يكون حقيقيا بل يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا
بحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول
ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في انين في مكانين والسكون مجموع كونين في انين في مكان
واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يتمايزان
بالذات على انهم اتفقوا على وجود الاكوان ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض
مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض
على القول ببقاء الاكوان انه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين
الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول
المقومة قوله فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث اه وعلى هذا الاتم ما ذكر في طريق الحصول بل طريقه ان يقال انه
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون قوله فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم
اعتبار اللبث والمسبوقية بكون اخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون اخر في حيز اخر فيتفرع

لزم

لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارها فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول
الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيتضح التفريع المذكور كما لا يخفى قوله فان احدا من العقلاء لا يكون جزءا
للاخر قيل هذا الكلام مشهور منهم وليس بمشهود لنا عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انها تقوم منهما وقد
سبق ما فيه فتذكر قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه قال ره هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون
في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء اخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل
على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم
جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة
بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر
الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة
نفس السكون والزام ابي هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى
قوله وايضا يلزمهم ان يكون اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول
في المكان الثاني والكون الاخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في
حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءا منها ولم يقل به احد
قوله الا ان يعتبر في الحركة اه قيل لكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول
الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول فيه وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان
كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور قوله ولا يكتفى بما مر من كونها مسبوقة
الخ فيه بحث اذ يسبق ان مراده بالسبق السبق بالاتصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة قوله
وهو مردود بانهم يدعون اه فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المص وح لا يكون الحركة مجموع سكنات
ان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعم والظاهر ان معنى قوله وح لا يكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم
كون الحركة مجموع السكنات والزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني
سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بل اعتبروا فيها عدم
المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المعنى
اما ببطلان التماثل كما نقل من الامدي او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون
الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور
لا ينافي من جانبهم وهذا الكلام حتى لا يرد عليه قوله وهو مردود اه غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى
مسامحة فتدبر قوله وليس جزءا للحركة اصلا الظاهر ان هذا انما يكون في بعض الصور والا فاذا احدث جوهر في
حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فانهم قوله متغاوت

فی مراتب البعد بجوز تعلق التفاوت بالقرب ایضا وان خصصه الشارح بالبعد القرب لافراد العبارة وان جاز
توجیهه بارادة کل منهما قوله ویصح ان المجاورة عین الاجتماع ثم قال المجاورة التی ذکرت بعد ارید بها معنی
آخر غیر الذی ارید بها ههنا ولذا فسرها بقوله ای الاجتماع علی ان المجاورة معنی الاجتماع منقول من کلام الشیخ
الاشعری والمعتزلة قوله وان لم یکن واحد احقیقة فکیف یحدث الجیوة دفعه فلذا لم یتعرض له قوله وجوده ضروری
بشهادة الحس شهادة الحس البصری بوجوده لا یدل علی انه مبصر بالذات حتی یحتمل حصره فی الالوان والاضواء
علی المشهور قوله علی معنی انه ای لا علی معنی انه یعتبر فیه عدم المسبوقیة بکون اخر کما هو المتبادر من العبارة
واللازم ان لا یکون الکون الثانی فی المکان الاول سکونا مع انه بطل بالاتفاق قوله فاتفقوا علی حرکة الجواهر
الظاهر اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفینة متحرک لا اتفاق الکل اذ القائلون بسکون الجالس
فی السفینة المتحرکة بناء علی ان الحیز ما اعتمد علیه ثقل الجوهر قائلون بسکون الجواهر الظاهرة ایضا کما لا یخفی
قوله فلا یکون متحرکا وحدیث لزوم الانفکاک علی هذا التوجیه بین البطلان ولذا لم یتعرض له قوله فانه
یفارق بعضا من الجواهر المحیطة اه یعنی فهو متحرک لان مفارقة البعض یصیر مفارقا عن المجموع من حیث هو مجموع
اخر غایة ما فی الباب ان یکون بین المجموعین بعض مشترک هو ما اعتمد علیه فیکون متحرکا بالذات لم یشترط
فی الحرکة توجه المتحرک بنفسه ومتحرکا بالعرض ان اشترط کما یجی تفصیله فی اواخر مباحث الاین علی رای الحکماء قوله
قال الاستاذ ابو اسحق اذا کان الجوهر فی مکانه اراد بالمکان البعد الموهوم او المعتمد علیه بشرط ان لا یتحرک قوله
وقسم لا یزول به عنه اه فیه قسم اخر وهو ان یکون مبدا الاختلاف فی المتحرک ومکانه ایضا بان یزول المتحرک عن
مکانه ویزول مکانه عنه وهو ظاهر قوله لا نزاع فی التسمیة قال فی شرح المقاصد وما ذکر فی المواقف من ان هذا
نزاع فی التسمیة لیس علی ما ینبغی لان ما ذکره الاستاذ وغیره فی بیان الحیز والحرکة انه هذا او ذاک لیس
اصطلاحا منهم علی انا نجعل اسما لذلک والا لما کان لجعله من المسایل العلمیة والاستدلال علیه بالادلة العقلیة
معنی بل بحثا للماهیة الی وضع لفظ الحیز والحرکة او ما یراد فه من جمیع اللغات بازایها واثبات ذاتیاتها
بعد تصورها لا بالحقیقة حتی یحکم بان هذا فی حیز وذاک فی اخر وان هذا متحرک وذاک ساکن قوله حذرا من
لزوم تجزیه ثم قال التجزی لازم علی تقدیر ملاقاة جوهر واحد مثله اذ ملاقاة کل منهما للاخر ببعضه لا بکله لانه
ان انطبق احدهما علی الاخر بحیث اتحدا وصفا لم یحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزی علی الاول ظ فلذا منع
ذلک البعض والزم الثانی قوله فان الحس یشهد اه ای الحدس الحسی الحاصل بواسطة احساس التلاقی بین الجواهر
من جمیع الجهات وهذا ظ قوله التالیف والمماسة غیر المجاورة فیه بحث اذ لا دلیل علی کون المماسة غیر المجاورة
فانه لا یمکن تقدیر کل منها دون الاخر فیحتمل ان یکون ذلک لاتحاد المعنی کما قاله الاستاذ ابو اسحق ومثل هذا
صیر الی ان الامر بالشیء نهی عن اضداده وان النهی عن الشیء امر باحد اضداده قوله ثم قال الشیخ المجاورة واحد
الخ فیه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لکل واحد منها کما هو مماس له ولا فرق بین

المجاورة

المجاورة والمماسة فی ان کلا منهما ستة بعد انتفاء السنة فالحکم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحکم بحت
قوله ای المماسات الست بعینه ارجع الضمیر الی المماسات مع ان المذکور فی المتن التالیفات اشارة الی عدم
الفرق بین التالیف والمماسة لکن فیه بحث وذلک لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة الیه کان مفتقرا فی
تخصصه بحیزه الی کون تخصیصه به وهو بعد الانضمام مخصص به فکان مفتقرا الی کون تخصصه به ومن مذهب
الشیخ ان المماسة مخالفة للکون المخصص بالحیز حالة الانفراد وکما علم مما سبق والحکم الذی یوجبه عرض لا یوجبه
خلافه ولهذا امتنع ان یکون القدرة والارادة والعلم کل واحد منها تفید حکم الاخر المخالفة له فینبغی ان
القدرة لا توجب کون محلها عالما ولا مریدا وکذلک العلم لا یوجب کون محله قادرا ولا مریدا الی غیر ذلک الا کما
قوله ای فیما اذا احاط اه لم یجعل ههنا اشارة الی صورة المجاورة بین الرطب والیابس مع ان المذکور
فی المتن قبل هذا الان قوله وقبل ههنا ست تالیفات مانع عنه ولانه یلغو هذا التفریع اعنی قوله فههنا
تالیف واحد لانه مما صرح به اولا قوله والکون المتجدد له بعد زوال الانضمام یسمی مباینة الا ان المتجدد وان
مذهب القاضی ان الکون الحاصل لذلک الجوهر بعد المماسة هو الکون الحاصل له قبلها بعینه باعتبار تجدد الاعتبار
المقارن المصحح لتسمیته مباینة او باعتبار تجدد الامثال ولا ینافی الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق
التجدد والمماثلة فی الکون الحاصل حال الانضمام وان کان مذهبه ان المجاورة ایضا عین الکون الاول قوله
من عدم اشتراط البنیة المخصوصة عدم اشتراط البنیة المخصوصة انما یدل علی قرب مذهب القاضی من الحق بناء علی
ان الاصل عدم تعدد الاکوان فما لم تدع ضرورة الی القول بالتعدد لا یصار الیه ثم البنیة المخصوصة اذا
اشترطت ومتی تخلف فی تلک الاحوال تعددت الاکوان ایضا ضرورة وان لم تشترط لم یلزم التعدد لان
ای عرض قام بمرکب جاز قیامه بجوهر فرد قوله ومن امتناع ان یکون الجوهر اه فلا تبطل الجواهر المتواردة
ولا المماسة بها ومجاورتها حکم الجوهر الاول اعنی کونه الاول المسمی سکونا قوله قال الامدی هذا بناء من الشیخ
علی ان المماسة غیر عرض الکون فیه بحث لان التفصیل المذکور نقله الامدی فی الفصل الثامن الذی عقده لبیان
بقیة احکام الاجتماع والافتراق علی اصول اصحابنا من الاستاذ ابی اسحق فقول الشارح قال الامدی هذا بناء
من الشیخ محل نظر وتامل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشیخ الاشعری الا ان یقال هذا بناء علی ان الاستاذ یقول من الشیخ
وان لم یکن هذا الفصل مذکورا فی الابکار او بناء علی اتحاد مذهبهما فیما ذکر فما هو مبنی لکلام احدهما هو مبنی
لکلام الاخر ولا یخفی ما فیه من التعسف قوله اذا قدر انضمام الجوهر القریب اه بان ینتقل البعید او ینتقل
هو الی البعید ویحرک معه الجوهر المنقسم الیه بحیث لم ینفصلا قوله والمثلان ضدان ای کضدین فی عدم الاجتماع
واطلاق الضدین علی المثلین واقع فی کلام الامدی ایضا قوله فاذ لا معنی للسکون الا ان الکون المستمر فی حیز
واحد فیه بحث لان المفهوم من هذا الکلام ان السکون هو الکون الاول المستمر فی حیز واحد والمفهوم
من قوله وبالجملة ان الکون الثانی ولا شک انه غیر الکون الاول المستمر فیه فهنا تناف اللهم الا ان یقال نعم

فهم مما ذكرنا اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظ اذ السكون ليس هو الكون المستمر لكن
ضرورة اورد قوله وبالجملة فليس هذا حاصل ما ذكرنا اولا بل اثبات الملازمة بوجه اخر قوله لهوى ذلك الجسم
والا كان السكون الثاني اقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلاستناد نوع الكون بقاء
السكون ان يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل المادي سكونا فانما يكون هو يشبه في الهوا كلية بالسكنات المتجددة
قوله المفرقة بين الحالتين قال في ابكار الافكار ولقايل ان يقول على وجه الجبائي ما المانع على ان يكون على اصلك
ما يجده الناظر من المفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين ومثله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر
عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان تختلف احوال الشي المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سود
شعاعه من جهة نظره فانه يرى الشي الواحد شيئين وان كان الشي المدرك لا اختلاف فيه او انه يكون ما يجده
من المفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح
في اصول المعتزلة ولا محيص عنه قوله ومنعه ابو هاشم واحتج اه قال الامدي حجة ابي هاشم وان كانت لازمة
ابنه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يكون المدرك امرين ولا يدرك المفرقة بينهما قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان
فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي هاشم [كما ذكر في الفرع الثالث] اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او
يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسره الشارح قوله لو رئي الصفحتان
معا وقيل كذلك اذ لا يدرك الصفحة السفلى قوله يختلف باختلاف الاشكال اي بمعنى في اي يختلف في صور اختلاف
الاشكال والمراد انه يدل على اختلاف الاشكال لا ان اختلاف التاليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه اخر كلامه
والله اعلم بالصواب قوله في مباحث الاين على راي الحكما ظ كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكما
وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القايلين بانها الكونان في انين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة
الاين واما عند الحكما فتحتمل مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل
واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلا يظهر ههنا انها من اي المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على راي
الحكما متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاين حينئذ على راينا والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث
تعم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شي منهما اينا على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما يجي هذا واعلم ان
البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع ما التعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية الا ان يعتبر
الحكم الضمني قوله فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رايهم اعترض عليه بانه لو كان الشي بالفعل
من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شي من اتصافه
بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشي بالفعل من كل الوجوه
والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام في الامور الحقيقية كذا

وهي السعادة من قوله اذ لو ثبت كانت سكونا منه

اي في الكلام فانه يفهم من كلامه كون المجاورات مدركة وفيه ما فيه منه

في حوا

في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشي بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوه
من الاعتبارات ايضا فلا يتم قوله هنالك الموجود يستحيل ان يكون بالقوه من كل وجه والا كان كونه بالقوة
بالقوة اه وكذا قول الشارح ههنا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوه في الحقيقيات
على ما هو البحث باعتراف كونه بالقوة فيما هو من الاعتبارات اللهم الا ان يقال كونه بالقوه عبارة عن الاستلزام
الموجود فيه بالنسبة الى المعقول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوزان يكون
للعقول بالقوة ثم يبطل بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتامل قوله
اي الموصوف بالحركة فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية في قوله له حركة بالفعل قوله في مكانه او على حاله الاول في
الحركة الاينية والثاني في غيرها قوله اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف متناول للهيولى
الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى
الصورة الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف
بهذا القدر غير واضح قوله وليس شي من ساير الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي
فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سوا كان قريبا او بعيدا
يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شي غير حاصل لكن لا يستلزم ان
يكون هناك مط غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمط الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها
التادي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التادي فليتامل
قوله وثانيهما انها تقتضي اه في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما
في الاول فلان الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك
مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزا الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال الخاصة
للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم
يرد اذ لا اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرف في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع
في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شي من الحركة بالقوة
كان المتحرك حاصلا في المنتهى وح لا حركة كما يظهر بادنى تامل واما في الثاني فلثبوتها لاجزا الزمان والزمان
وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال الحركة لانه مقدار لها قايم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه
الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التادي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان
يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير تقتضي ان يكون شي منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة
في هذا الاقتضا نعم يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصة للحركة هو اقتضا ما ذكره لذاته واقتضا الزمان له لو
سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية

هي انقضا الحركة ان يكون شي منها لحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهو به الحركة اه وهذا لا يتحقق في الزمان لان كله ليس الا الحركة
لانه مقدارها قايم بها والجزء الذي هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها ينقضي بانقضا الزمان بل حركة اخرى
فليتامل قوله وقد اجيب عنه بان ما اورده فيه ان هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور والذي هو التعريف بالاخفى
ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شي بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الاخفى
امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كونه
تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل اه لا يفيد ذلك الا سهلية بل انما يفيد
تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره نفسه
فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله فيلزم الدور وقد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر
بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام قوله وهذه اشارة الى ان
الى انها المراد بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهمه عبارة المتن قوله اللذين للمسافة
اشاره الى دفع الاعتراض بان المبدا والمنتهى ليس الا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر
لان هذا القيد ان لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة
مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدا والمنتهى ان اريد بهما اللذان
بالفعل خرجت المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركة التي لها مبدا ومنتهى بالفعل
وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات وكذا ان يختار الثالث ويمنع لزوم
اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدا والمنتهى بالفعل كما
اشار اليه المص واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر فيه
قوله مردود بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا
الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وسائر التصورات
اولية لان تصور الان والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظايره
جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان يكون الحركة بمعنى التوسط متوقفة في التصور على الحركة
بمعنى القطع وليس هذا توقف الشي على نفسه ولا يستلزم له اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط
في ارتسامها في الخيال ولا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا فتامل قوله مستمرا من اول المسافة الى اخرها اه
فيه بحث لان المفهوم من كلامه هاهنا ومما سنذكره من ان تعدد الحركة لا يقدح في تشخصه الحركة هو ان تحرك اذا حرك
جسما ما وحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اذ لا اخر للمسافة قبل انقطاع الحركة
فسواء جعل علة الحركة هناك هي القاسر او قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به او العقل الفعال معها يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتامل
حق التامل

حق التامل قوله وذلك الحصول امر آني غير منقسم قيل الان عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين
الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده
لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقها على المسافة الموجودة عندهم فتامل قوله وليس
هناك توسط بهذا التقدير فعلم ان المراد من بنا الحركة بمعنى التوسط على نفي الجزء انه يتحقق الحركة على تقدير ثبوته
ولا توسط اصلا لانه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان
يتصور عدة اجزاء مسافة ويعتبر لها مبدا ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدا الى المنتهى قوله والا كانت المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى للزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال المثال على ثبوت النقطة
مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك
اللزوم من خصوصية المثال كما اشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير مثال النقطة
مثلا اذا وصل الى النقطة بحركته فلا بد ان يقطع من الجوهر ايضا اجزاء غير منقسمة دفعا للتحكم فيلزم
الجزء مبدا وقد يقال يلزم على تقدير المثال ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون
الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتامل قوله فلا يوجد هناك امر ممتد
اذ لو وجد لوجد شي منه في زمان وجوده قوله وبعبارة اخرى اه قد ناقش بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان
يكون مؤداهما هو مؤدى قوله او عند الحصول اه وليس كذلك لان قوله فان قلت اه انما يرد على العبارة الثانية
دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول تبطل عند حصوله في الجزء الثاني قوله واذا
وصلت فقد انقطعت الحركة فيه قيل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان نحو آنا ان الحصول في المبدا وان الوصول
الى المنتهى فان قلت الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعد وهو
ظ قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا ما قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت
اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حد ونهاية وانت
خبير بان قول الشارح قلت حصول الشي الواحد اثر فعله قوله فانه لما ارتسم سبيله اه قال الشارح في حواشي حكمة
العين تصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى اخرها في الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت
بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثاني ان يقال حصولهما معا
صار معد الذهن لحصول امر ممتد فيه قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا قيل عليه الاشتداد
في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه
كما يتبادر من قوله بعينها وقوله يتغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات
فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه مناف له قطعا قوله والمفروض خلافه قيل لانه لزوم خلاف المفروض اذ معنى
الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في

هو ان في كل ان ذاته كل النقطة الاخ

هذا الكلام في الوضع ... في عدم بقاء ... وانهما في ...

الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة بمعنى الكيف اد معناه
المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقا الكيف وتغير حالة هنا في هذا الغرض
قوله والصواب ان معنى ونوعها اه سياتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين ونتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى
قوله وليضا فالقارورة وايضا فالانية اذا ملئت وسد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع الانية وما ذلك
الا لان الغليان يقتضي تخلخلا في الما وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الانية فتنصدع قوله او عاد بطبعه يرد على ما ذكره
المص انه يقتضي ان لو كبت على الما الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله
او عاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسئلة قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها ان قيل مرادهم بان الهيولى
لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها متخصصا في نفسها فلا ينافي ان لا تختص بدرجة من درجات المقادير قلنا
هذا لا يفيد اذ الهيولى اذا لم تقتض مقدارا متخصصا في نفسها يكون نسبتها الى انحاء تلك الدرجة المقتضاة متساوية
فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة قوله
فيتجه عليهم اه ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لقاسر فجاز ان يكون
للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال لمقدار
كلية البحر مع استحالتها لاتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح في هذه القابلية التي ادعى بطلانها وجود
المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب نعم يجوز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا تتجاوزه ولا
تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا قوله او لا يراد به الطول رد هذا بان السمن يعم
جميع الاعضاء حتى الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي
هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا اجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع
الازدياد في الاجزاء اللحمية وح يخرج السمن بقيد الاقطار هو اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء في الطول ايضا
ام لا قوله فالصواب ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر
بالمقدارين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار
في زمانين او لا ترى ان الما القليل اذا ضم اليه ما اخر فانهما يصيران شيا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس
وليس فيه حركة في المقدار اصلا قوله او تقل برده في بعض النسخ تقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر
بالمبتدا محذوف اى عنه وفي بعضها تقل على ان الفعل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على حكم
ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في البارده التي
غلبت على الحراره بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظ سبب انعكاس
الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة قوله وبعض الاقوال ايضا نط سطل الاول بما بين الما على حاله والثاني
بلزوم اطفا الما لتلك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفا ببرد الما ورطوبته او مفارقة النارية

ان قلت لعل ما ذكر فيه الجميع لان السمن لا يزيد الا الاجزاء اللحمية لا الاجزاء الاصلية التي هي العظام ولو في بعضها قلت انما ذكر الجميع لانه المعتبر في النمو لا انها اما ذكر ذكرت واعلم ان الاظهر اخراج السمن بقيد حتى يرد ما والورم من التعريف بقوله طبيعية

صاعق

145

ما عره بطبعها اى الما لا يصير نارا الا بعد صيرورته هوا كما ستعرف في بحث الكون والفساد وح يصير بطرق البخار
قوله اما حاويه او محويه على سبيل منع الخلو قوله نعليك بالتامل لا يخفى ان الاجزا الفرضية بحقيقة الذوات في نفس الامر وان
كان وصف الجزئية بالعرض لعدم الفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويويده ان الطبيعيين ه
استدلوا على ان في الفلك مبدا ميل مستدير بان اجزاءه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بجهة دون
البعض بالعكس فتبدل احيازها بالحركة المستديرة كما سياتي تفصيله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا على القول الثاني
لا نزاع في القطبين لا يتحرك ان اصلا وعدم الاستثنا لشهرة امرهما قوله واما الكواكب وكذا الافلاك التدويرات قوله
وان كان له ايون متعدده فاما ان استمر دايما تلك الايون اما غير متناهية وبطلانه الانحصار بين حاصرين واما متناهية
وبطلانه لزوم تناهي اجزا المسافة مع انه باطل عندهم قوله وكذا القول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة انه فيه
بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية حالها وان
اراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه ره فما بال العقل اذا القول بان المتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة
الى اخرها مما يابا ه الضرورة الحسية الا ترى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى البياض حركة
واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالتشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا كيف يدعى هذا في الحركة في المبادي
التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية
فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في ساير الكيفيات مما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال
الاشعار لا الواقعة في المبادي ليست من قبيل الحركة وما هو حوادث كونها حركة في الكيفيات النفسانية من باب
التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لا
شك في تجنب العقل عن قبول هذا الكلام قوله فمن كان ان يعرض يكون له كيفية اخرى مفروضة اى نوع من الكيفية
كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه تامل لانه مع بقا الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعيات ولو فرضنا
ان اختلاف نسب التشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الاني ان يكون كونا وفسادا لانهما
حصول صورة جوهرية وزوال الاخرى لا حصول عرض وزوال اخر قوله وهذا ايضا انما يتصور نقل عنه انه
لو كان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بجزئه لصورته كذلك اختصاص كل جز
لجزئه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تاخرها كان المعنى كما ان الكون والفساد
يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد وانما يتصور اذا كانت الصورة حادثة قوله لكونه متصورا بصورة حالها
على قياس هذه الصورة مناسب لذلك الجز في الحيز سببا كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه ان هذا الجزء من الهوا
انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الما محاذيه
لهذا الجزء من حيز الهوا مثلا فلما تبدل صورته المائية بصورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء
حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بانه كان ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق

شبهة عامة

وهكذا الى غير النهاية قوله فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز
ان يستلزم الصادق قوله يتقلب بعضها الى بعض بان ينتفي صورة بعضها ويوجد لها صورة اخرى بحسب ذاتها
بل في لوازمها المفروض في كلام المص بقا النوع لا بقا الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات
الشخصية وبا للوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم يبق نوعه او شخصه اه فيه بحث لانه ان كان المراد
بالاستداد زوال الصورة بالكلية وحصول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال
صورة بكيفية وقبول تلك الصورة بكيفية اشد فمع انه استحالة في التحقيق لم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن
بها اشتداد بحسب ذاتها بل بلوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر
بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل اه قوله وايضا لو قيل ذلك لكان اشمل لان بقا الشخص يستلزم بقا النوع وسمله لو
يحج في ترتيب الاجزا الى التقييد كما احتيج في كلام المص قوله واجيب عنه بان بقا الموضوع حاصل الجواب اختيار
الشق الاخير وسواء نه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر
لانه رجوع في المآل الى الدليل الثاني لعني قوله وايضا فهذا الحركة والبعض ليس على الدليل الاول ويمكن
ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم امتناع الحركة في الدليل الثاني بني على امتناع صور معينة وبنا
الاول على امتناع الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وهذا التقدير يجعل قوله وايضا وجها اخر فتامل قوله
وعن ساير الاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا يحيل بالضرورة اما
الاول والثاني فظ واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم ومن
لوازم ذلك الحصول الاين يعم المجردات قد يخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا
قوله ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده فيه بحث لان الافراد المتبدلة تنفي الافراد الحقيقية والاير
اد الفرضية
الترديد السابق كما حققه هناك فكما ان المحل باق تشخصه لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق شخصه لم يتغير ذاته
فلو فرض كونه مقوما للمحل لم يلزم انتفا المحل قوله وللبحث فيه مجال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن
الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا
كان الهيولى تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك
الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة التشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
التشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة التشخصية كما يشعر به قوله لا تحصل موجودة الا بصورة
معينة ويدل عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة التشخصية ح لا يتبدل هويتها
بتبدل التشخصية لها فيجوز ان يتحرك في الصور التشخصية وههنا بحث اخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه
انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة النوعية والتشخصية
كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة التشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا قوله ومنقوض

بالاين

146

بالاين والوضع قد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبة حتى ينتقض بالاين والوضع بل
معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية قوله تابعة لمعروضها
التبدل والاستعداد فان الغمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير بتغيرها احاطتها
فتعالى الحركة لها الى الاين قوله وللقايل ان يقول لا وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال
المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا
يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما ان بين الحركة للاثنين المتضادين فلا يكون هناك حركة من
البرودة الى السخونة على الاستمرار قوله ليست هي الجسمية اي ليست علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة قوله والا دامت
الحركة بدوامها فيه بحث اذ ينبغي بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم
بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المتحرك ليس الجسمية والا لزم اشتراكهما
في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل ح مبني على اشتراك
الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء
في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية
لا يجوز ان يكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين ان يكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما
اذا لم يتزحزح فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشهور
منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة قوله فينقطع الحركة عنده فيه بحث لجواز ان يكون للجسم
المتحرك لذاته مطلوب ملايم بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم
يكن له مطلوب اخر لا بد لابطالهما من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها
ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد
اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان يكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على
حصول المطلوب قوله لانها تابعة من العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى
العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والمعتبر نسبتها الى حدود المسافة
وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وصفه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لا بد له عليه ضرورة
ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار
ينقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل فيلزم الانتهاء
الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا فتامل قوله هي الطبيعة مع مقارنتها اعترض الامام في الملخص بانكم اذا
جوزتم اقتضا الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضا الجسمية قال الكاتبي مجيبا عنه وللقايل
ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان مبدا الحركة ليس هو الجسمية لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون

[illegible]

المحرك هو الجسم من حيث انه جسم بل الجسم مع زوال حالة ملايمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياه كان الامر
كما ذكرتم وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور
كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى لخصوصها وعموم الجسمية ولذا اسندوا اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا
بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فعلة الحركة الطبيعية
على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية ولا علة تامة نعم يحتمل ان يكون علة
مستلزمة لها فليفهم قوله اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها قد يجاب بالتزام ان للطبايع شعورا المقتضا
غاية ما في الباب انه شعور ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيط والمركبة حتى ذكر انه شوهد
بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار
الى صوب الماء في الانهار واطرافها في صعودها على الجدار الجار وهو مما يؤكد ان للنباتات شعورا وادراكا
كذا في المحاكمات قوله بل هي تصورات جزئية فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس
الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي
موقوف على وجوده فلو توقف على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد
اليها على الاجمال كاف في صدورها عن المختار قوله فالمتحرك يحتاج قبل هذا مما يكذبه الوجدان عند التامل
فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة نتصور تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من
اجزاء المسافة بخصوصه والحركة فيها على الاجمال الواقعة فيه فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد
بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة
الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة
جزئية وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك لاسباب اخر اتفاقية واقعة في تلك
الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد
بالحركة الواحدة الشخصية مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر وهو الظاهر
من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا
ومجموع المحركين واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا
تحرك بالقسر مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته مثلا بان رماه زيد او عمرو
او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاسناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل قوله قلنا نختار
ان الاثرين متغايران اه سياق كلامه هذا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك
هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار ان الاتصاف ببعض الامتداد

يستند الى

يستند الى محرك وبالبعض الاخر الى محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعلي للحركة لان
احد الاشياء الستة التي يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في الفصل السابق وان الحركة بمعنى القطع
امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد
السابق بعدم الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا
الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف
النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي معرفات شرح المطالع
ان تاثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم مطلقا اختلاف النسب لا
الاختلاف المخصوص بقي ههنا سؤال اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه فظهر ان الكلام في تعدد
فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الغرض والحق ان المقام محل الكلام قوله واذا كانت الحركة
مختلفة بالنوع اه مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد وصلاح كلام المصنف فان قوله كالنسود
والتبيض لا يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف مسافة والتكلف يختلف
ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه ههنا التمثيل لا التعليل وان كان المهم هذا لكنهما اختلفا بالمبداية والمنتهائية
هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية للتبدل لا
في الصاعد والهابط قلت لما كان هذا الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فالعلو
سفلا وبالعكس بخلاف ساير الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعد هابطا وبالعكس بخلاف يمنة ويسرة
ويشير اليه الشارح في اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس القرينة كما نقل عن الشارح
المنتهية كالمصطبة واما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوي قوله بل لما ان الحركات متفقة
فانه من هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث مما ذكرنا لانه يتبادر منه رجوع الشق الى الحيثية
الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار فصرح بان ليس المراد ذلك قوله فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف
فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي يجعل الزمان عارضا فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل
وان قدر بنوعه فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من
الحركة فالحركات الاينية لا خفاء في ان القول بان الوحدة للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنس انما يتم اذا ثبت عدم
جنس مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقولتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلقا شامل او بالتشكيك
فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول بعيد لكل مما هو في الوجود والثاني ذهب اليه كثيرون متمسكا
بان الحركة كمال اول وجود شيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية
لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا اجزاؤه وذهب اخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة
اولى او اقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالموجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود

لا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا عاليا لانا لا نسلم
ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا وهذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي
وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتامل قوله وان امتنع اجتماعهما جنسا فلا لهما فيها كالوقوف في النمو فان الجسم
لو تحرك في الكيف او الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون بالتضاد قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما
الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هي التي نسبتها
لم يجر في الوضعية تضاد كما سيظهر قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحدتا فيه اعتراض عليه بانه يجوز
ان يكون لمعلول واحد علل متعددة تحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها بتحقق المعلول في صورة بدون
ما يدعى عدم عليته لا يدل على المدعى وعدم عليته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وهذا ظاهر ما
في تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد الحركة من الخلل والجواب انه قد
تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضادات الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا
ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلي لا يستلزم ان يكون تضاد جميع الحركات بحسب
ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتامل
قوله عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملايمة ليس جزءا من الفاعلية ولهذا
لم يذكر ها هنا وان كانت جزءا من العلة التامة قوله مع انهم صرحوا بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس
المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهور ولا منافاة وقد يجاب عن
الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا مركح بل من حيث التوجه
فتعين حالة الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع متخالفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم
هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف ساير الجهات فتامل قوله لان حركة الجزء ولان المتحرك جسم
ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فيكون متضادا مع غاية الحركتين كحركة
الحار والبارد ومثل النار والماء الى العلو والسفل ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل
الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ولا يتصور للزمان زمان قوله من جسم بسيط اي بحدها جسم بسيط لا انها
جزء منه كما يتبادر من عبارته قوله وباعتبار ربما فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا
مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق
حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على
الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح قوله ولا بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك ان يشعر بان عدم تاخر العارض الذي يكون سببا

لتضاد

لتضاد المبدا والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مقارنا اللهم الا ان يبني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما
بالاستقراء قوله قلت لا شك اه قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا التضاد
ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر والجواب ان ثبوت مجموع الحادثين
المذكورين متاخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية
ثبت للمبدا قبل الانقطاع واما التضاد فهو وصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس
تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتاخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه المتاخر للمتقدم فتامل
قوله كانا متضايفين ظاهر العبارة ان يقول متضايفا يفتن له لان وضع فاعل في نسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان
الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل في نسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له قوله وايضا كل قوس تقتضي فيه
بحث لان القوس التي يريد بها المستقيم المذكور من القطعة التي على محدب الفلك اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من
القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها قوله لا يقال طبيعة الاستدارة اه هذا ايراد
على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به
فيما بينهم عقلية بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على عقلية بين افراد الانواع الاخيرة
قوله وكذلك الاطراف والنهاية متساوية فيهما فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت
الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية قوله للتضاد بين المبدائين والمنتهيين اي باعتبار المبدائية والمنتهائية
وان كانا ذاتا متحدين بالماهية قوله فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان
ما فيه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان كما في المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستقيمة
الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فح يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعلت منشا سبب التضاد بين الحركتين
المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من
المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدا والمنتهى في هذه الصورة باعتبار
عارض لازم كما مر وان جعلت منشا انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا
وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتامل قوله انما يتصور في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسبها
في الاقسام الاربعة قوله فلا يكون متحركة هذا مشعر بان الجواهر الغير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح
وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الغير وان كان المكان عبارة عن السطح كما
هو الظاهر من سياق كلامه قوله انه لا يكون كالصور اي كالصور النوعية كما دل كلامه في حاشية التجريد حيث
قال لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة
الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث لمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة
بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها من الحركتين تبعا وبالعرض

والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بها
بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاور بها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض قوله اما ان يكون مبدا الحركة
في غيرها فان قيل فعلى راي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتدا ابل بلا ثاني هذا التقسيم انه يكون
الحركات كلها قسرية قلنا بل يثاني بان يريد بالمحرك ما جرت العادة بعلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات
بكونه اختيارية قوله ومنهم من قسم اه بنا على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها
فهي اما سريعة او بطيئة فان قلت قسم اخر وهي المساوية فلم يتعرض له قلت لان هذا التقسيم للحركة باعتبار وصفها
الذاتي والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات قوله فخاصة قاصرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في
زمان اقصر لا تصدق عليها من الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوية مسافة اكثر خاصة شاملة
ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطي التي قطعها السريعة يفصل سرعتها قابلة
للقسمة البتة والا لزم الجزو قطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا تجري خارجا قلت ح اذا فرضت
تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في
الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل والاقطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا
كما لا يخفى الجسم الان يقال ذلك المقدار من المسافة لا تقطعها البطيئة لا يتصور ابطا منها حتى يكون ح اسرع
بالنسبة اليه فعرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع
جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطي يقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة
السريع فالزمان القصير هنا هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع مسافة مساوية فقط والاخير بان يكون
الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول الفلاسفة كما مرت اليه الاشارة من الشارح في بحث الخلا
لانا نحس بحركاته ولا نحس بشي من سكناته وقد عاب بان السكون عند ما عدمي فلا نحس به والحركة وجودية فلهذا
نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد والقطعية دليل
البعد منه انه يدرك ح كون الفرس الذي يعدو اشد عدو في الزمان المتطاول في مكان واحد قوله مبني على بحث الجزء
فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه قوله اي اذا ارتفع فيه سور الكلية اعني كلا باداة الاهمال وهي
اذا للا سيد رك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو بقي على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض
المذكور قوله وان يحرك الى اخره نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض
لانه من مراتب الضوء كما سبق قوله ويكون المصادفة اي المصادفة في بطلان التالي لان الملازمة كما توهمه العبارة فلمنا
المصادفة في الدليل الشرطي بتمامه قوله لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص بنا على المشهور من ان الذاتي
لا يكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر من الاشارة اليه في بحث الوجود قوله فهما نوع الطبيعة وقد
يكون السبب البطي نفس الارادة في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة بحسبها

الهوا تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطو فهنا لا يعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو
الارادة قوله كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته في بعض
المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطو فيهما ح ليست الطبيعة مع ممانعة
المخروق بل ممانعته وحدها والمثال الصحيح سهم اكبر رمي في الماء واصغر رمي في الهوا فان الاول ابطا من الثاني
وعلة بطوء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمي تارة في الماء الا على صوب
المركز بطاء بالقياس الى المرمي في الخلا على صوبه وكذا القياس في المرمي في الهوا وعلة هذا البطو ممانعة المخروق
والطبيعة واما في المرمي في الخلا على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة
ابطائية المرمي في الماء بالقياس الى المرمي في الهوا ممانعة الامرين حتى يلزم ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال
العبارة بهذا التوجيه لكلام الحكما بفرض الرمي في الخلا بطل ايضا بلغو فرض رميهما بقوة واحدة قوله واكثر
المعتزلة سياتي كلام منه دال على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم
لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سياتي ولهذا قال من المعتزلة قوله والاظهر
ان يقال واما ما ذكره اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان الوصول في
الزمان الثاني بل في مجموعه وان اراد الوصول الناقص او اعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك النقص هو زمان
الوصول التام الذي كلامنا فيه قوله لزم تتالي الانات اجاب عنه الكاتبي بما محصله ان لزوم تتالي الانات
في الخارج مم وانما يلزم فيه ان لو كان الان موجودا في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن م لكن استحالته
مم انما المستحيل تتالي الانات في الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالى انان في الذهن فليفرض ان جسما قد تحرك
فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا ينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون
الجزان في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكان تركب الامر الممتد من
الاجزاء الا انقسام في الخارج ح فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال اذا لم يكن الان موجودا في الخارج لا يكون
مجموع الانين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الانين يكون ذلك
المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا قوله فيلزم تركب المسافة
ايضا منها واما اذا تحقق الان ولم يتتال فلا يلزم هذا المحذور لان الان طرف للزمان فلا يلزم من انطباقه
عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط مما ساس النقط يستلزمه قوله فهو يكون
قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا
يلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل القسري كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين
في ذلك الحد ثم الطبيعة شرط السكون في ذلك الحد فحدث بعد ذلك ميلا وحد افعه الى جهة اسفل فحدث الحركة
اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري رح لا اشتباه ان هذا السكون قسري
والقاسر امتناع تتالي الانات اذ القسر ورات الطبيعية مثل ضرورة الخلا وغيرها كثيرا ما تقتضي امورا استبعدها

العقل قوله وابطلها ابن سينا قيل ويرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت
على اجسام معصوده بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات قوله ثم انه اقام الحجة وقد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما
انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد لشرطين فليس هناك ميلان متغايران واجيب
بان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آني حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث
الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فليتامل قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين بل هو
واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير
تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فان الحركة التي فيهما غنى عن ذي الميل كذا ذكره الابهري في شرح قوله ولخوا
عنه ان الجبائي وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان بين آني الوصول
والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى قوله لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء
الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي
يندفع بالحركة المستقيمة الخردلة في حيز هو العرض المكاثف او ازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة
الاستقامة في ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم
سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المعدوم جزئيته وايضا
قلنا انه نفرض الجبل مركبا له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة لمصادمه جبل من حديد ونفوذها
فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة قوله بل مرجح يرجح فان قلت قد شاهدنا ان الملاقاة كانت حالة الصعود
دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة
قلت لو سلم هو وقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله جعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق
الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة قوله وليس لها حقيقة اه اي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة
الا ما ذكر والا فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا قوله ويقال لذات الاب المعروضة قال الشارح في
حواشي حكمة العين الظاهر اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض
والفرق بينه وبين المشهوري ان الاخر العارض ههنا ماخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت
الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق على الحيوان قلت المضاف المشهوري هو
مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا بخلاف المشهور
نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة قوله اي بحيث يلزم اه مقتضى السياق
ان يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهري من ان لفظ ذلك اشارة
الى تعقل الغير لا الى المجموع ولك ان تحمل عبارة المص على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم واذا بينه ذلك الغير

يكون نسبة والظالم يقيد المص اعتمادا على ما في المرصد الاول من هذا الموقف قوله فليس لنا عرض يتعلق به لعدم لزوم كونه
من الاعراض للكل ولا لبعضا فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه بناء على انه ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة
عارضه ذلك قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما بينا هناك هذا مشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهوري
بالمعنى الاخير وقد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فيعدم الانعكاس في التعقل ههنا ايضا طال
في الخارج ايضا اذ الكلام ما لم وجود نفس اللازم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما
ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعقله به من حيث ذاته بالطريق
الاولى فتامل قوله وفي قيد الحقيقية اشارة الى ذلك اي الى الحاصل وجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى
ان في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والا للغى هذا القيد وهذا
انما يظهر في المضاف المشهوري فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة
الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة متعلقة بالقياس الى الغير المخصوص قوله بحيث اذا وضعت ورفعت ما عداه
مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا او انسانا او ما يثبت من الاوصاف واثبت كونها بقيت اضافة الاب اليه
وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم تبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجب الانعكاس
انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم
والمعلوم معلوم للعالم قوله على ان ذلك لا ينضبط تقريره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله بما ذكر كون
المضافات منحصرة قوله كالمبدئية اي بالنسبة الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى
كما سلف قوله دون سائر علله الناقصة لما اخرج المص تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يدرج في
تقدم العلي والا لم ينحصر الاقسام في الخمسة مع ان ما سنذكره من ان التقدم العلي هو جنس اندراج تقدم غير
الفاعل فيه الا ان يؤول بما له مدخل في الوجود قوله الواقع التقدم بالزمان الظاهر اطلاق التقدم على هذا المعنى
بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا
فبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسي فلا يكون قسما برأسه قوله يجوز اجتماعهما بل يجب فيه بحث اشرنا
اليه في مباحث الزمان وهو ان الجواز غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة فان سبق العلة الغير الفاعل
بالمستقل بالتاثير يجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي اي طبيعي عندهم وان اشعر كلام المص
بانه زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في
مباحث الزمان قوله ولا بالشرف والرتبة اذ ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة
فليتذكر قوله كونه مضى له زمان اكثر لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما انعدم
المتقدم او زمانه حين وجود المتاخر لكان اولى قوله من نوع واحد الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع

قوله اما جسميا و نوعيه فان قلت لم لم يذكر الصوره الشخصيه كما ذكرت في اول حاشية التجريد قلنا لان المراد تقسيمه الى الاقسام الكلية دون الشخصيه اذ لا سبيل اليه لا يقال ليس في هذا المامثلا سوى الجواهر الثلاثة جوهر رابع هو الصورة الشخصيه بل هو مركب من افراد ثلثه فرد الهيولى وفرد الصورة الجسميه وفرد الصورة النوعيه وتلك الافراد متميزه عن الافراد الاخر بالاعراض المشخصة فمرجع الصوره الشخصيه الى العرض فلا يكون جوهرا فلا وجه للاعتراض بالصورة الشخصيه في حاشية التجريد لانا نقول لا يبعد ان يكون المراد ان الفرد المعين من الصورة الجسميه او النوعيه باعتبار تعينه وتشخصه صوره تختص ببعض دون بعض مع انه لا يسمى بهذا الاعتبار صوره نوعيه وعلى هذا التقرير والتوجيه لا يلزم القول بوجود الجوهر الرابع في هذا المامثلا يقال انه خلاف الواقع وكيف لا نقول انهم صرحوا باجتماع الصور الكثيرة في الفلكيات حيث قالوا ان صور الممثل وخارج المركز والتدوير اجتمعت في الكوكب مع الصور المخصوصه لذلك الكوكب بقولهم ان كل جسم مركب من ثلثة جواهر محمول على انها اقل ما يتحقق به النوع المخصوص

موقف الجواهر

واحد ليس للاحتراز فان العطش لمحلولين من نوعين ايضا كذلك قوله الموقف الرابع في الجواهر قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسميه كما تقرر قوله ممكن موجود لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الاستاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابيه المستدعيه لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهريه ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك في الجوهر شك في الجوهريه نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهريه ليست مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والمحقق عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشيا المطابقة للامور الخارجية فتامل قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات هذا التعريف لما تصدق عليه ماهية الجواهر الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكما ويمنع جوهرية الماهية قوله واما التقسيم على راي الحكما قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على راي المشائين من الحكما وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر هو محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض الحاصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس قوله فصورة ان كان مقولة الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنى المشترك او الحقيقة والمجاز قوله او نوعيه ومحلها الهيولى ايضا قوله وان كان محلا لها فهيولى يمكن ان قيد البساطة في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صورة المركبات من الهيولى ويمكن درجه في الهيولى لانه هيولى ثانيه فالانحصار في الاقسام بحسب الاعتبار والحيثية قوله بناء على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم من اجسام صغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه قوله اذ على تقدير ثبوته اه وكذا ان يقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر اخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد قوله والثاني مما لا جزم به لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بعدم الثبوت قال والثاني مما لا جزم به قوله والا فمادة فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة قوله بل يجوز ان يكون جزء النفس نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر اما الابعاد او الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول

ثم ايضا

151

ح ايضا فلا يلايم المتن قوله لانه هو الذي قام به التاليف لتحقيق استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر مولف مع غيره

اي في نفسه اذ لو اريد مع غيره لكان الكبير مجموعه

وكل جوهر مولف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في الحقيقة الجسميه هو التاليف في نفسه والجسم ليس مولف بهذا المعنى بل هو مولف مع غيره فلا تكرر الوسط قوله هو الاتصال والتاليف عطف التاليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف قيل التعسف بالنظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه بالنظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتاليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التاليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتاليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا اخر الكلام يبنى ثبوت التاليف عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبته فلا وجه لجعل احد الكلامين تحليل الاخر قوله هيئة

اذ لا احاطة فيه من جهة العمق اذ لا عمق له اصلا وبهذا السؤال اندفع ما قال

احاطة حد واحد او حدود فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله ولا يعقل النهاية هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان يكون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في استدلال الفلاسفة على بطلانه لحديث الحجب على ما هو المشهور قوله لا يشبه شيئا من الاشكال لو قال ولا مشاكل كي يلايم اخر كلامه كان اظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة قوله واما غيره فلهم اختلاف اه تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا قيل مبنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاليق به ان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف ان معناه مجرد تشبيهه بشكل من الاشكال المذكورة فهو امر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة قوله وسائر المضلعات الظاهر انه ينافي ما ذكر في المثلثات والمسدسات ايضا لانها اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر لا يتاتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتاتى فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فلعل هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع اذ يمكن تركب الجسم منها بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن ذلك التركيب بتفصيل وهو اذا كانت متساوية في المقادير قوله لانا لا نسلم ان له نهاية هذا مخالف لما اشتهر من المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجب بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه قوله ان يحيط به النهاية اولا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست محيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل قوله والا يعرض فيه محيط ومحاط فانقسم لا باعتبار ان احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو

الجوهر الفرد بل بان الخلاط لا يكون الا ما له اجزا كما ذكرنا سابقا قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما وكثف
ان نقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا في وجود مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما قوله ومعرّف
المشار به الى ان المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ هو به المذكور للجسم غير متعين قوله لانه بحث عنه
في العلم الطبيعي اي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا بحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف
مثله اعتمادا على الفهم شايع في عبارات القوم قوله اذ لا يجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان
المكان داخل على العرض لا على نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفا بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل
على ذلك مكان قوله والحبيس الكلام الشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المص قوله سيما في الكرة اذ لا خط
فيه لا مستقيما ولا مستديرا لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط لوجوب التناهي قد سبق ان
المتناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار
وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض مقدار بحد ويعده وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم
اذا وجب ان ينتهي بالفعل سوا قلنا بتناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح والخط فربما — في المقدار فانتهاؤه بكون سطحا بالفعل صح
لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهيا في المقدار كسطح الكرة وما يشابهها والمحيط
الدايرة وما شابهها وما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان انتها السطح الى الخط لكنه ليس بكلي
اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير قوله لانها قد تزول اه فان قلت الواقع في التعريف مطلق
الابعاد والزايل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عنه بعد ما قلت اذا جعل المكعب
جسما كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا قوله واكتفى بامكان الفرض اه قيل
عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه ما في شرح المقاصد
من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار
اليه من كفاية قيد الامكان فهو صحيح انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان او القابلية
ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك التي
يستلزم اشكالها استدارتها اذا اتيا قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة بل غير متناهية فتامل قوله وعند
المعتزلة رصاحب المحاكمات والامر بالتامل ليظهر ما في الاحتراز عن التنزل من البعد الظاهر وقد يقال
وجه الامر بالتامل ان هذا التعريف من الحكما فتعريف قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل
واجيب بان الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القايل بالمحترز عنه حين الاحتراز قوله قلنا الكلي الهيولى
قيل فيه الزام صدق تعريف الكل على الجزو الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول
الخارجي ولا يحصل الا للمجموع منهما ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب

فصدق

فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه
صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول
بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع فمم نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة وهذا لا يستلزم ان يكون
القبول الخارجي للمجموع الا يرى ان المقدار معتبر في الوجود الخارجي الى العلة ومعنى هذا انه يكون القبول الخارجي
له فقط قوله اياه في الوجود الخارجي اي لتلك الابعاد والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة
الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تامل قوله اذا كان الوهم جوهرا او الحق
انه عرض وذكره في موقف الجواهر باعتبار ارتباطه بالجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم
اذا كان مراد المص الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره
في السند للاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم
واما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته
نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجواهر قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية مع تمنع بطلان التالي لما
مر غير مرة من انه لا دليل على كون شي من الحقايق الموجودة معقولا بالكنه قوله والفصل ليس مبهما يحتمل تحصل امر فيه بحث
لان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل في تحصله الى
امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود عنها عدم احتياجه الى فصل اخر داخل في مفهومه محصل جزءه الاخر وهو
جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام لا في نفس مفهومه ولا في جزءه فمم وما ذكره لا يدل عليه قوله قال الحكما
هذا الحد فاسد اجيب بان ليس المراد بما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يكون
فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلث غير
لازم له تصحح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ما له الابعاد الثلث لاستقام ما ذكره لكن الجهات
من الطويل العريض العميق والظاهر ان لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا
والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة قوله
وايضا فاذا اخذنا انه اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال
بتبدل ما في الشمع من الابعاد وتعاقبها عليها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق
اعني الذهاب في الجهات الثلث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة قوله فقال النظام فان قلت سيجي في المقصد
الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجواهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فما
يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة قوله وما هو كقول الصالحية
عطف اما على ما حدى كما هو الملايم بكلام الشارح واقرب دراية اي بعده او على ما يدل البرهان على بطلانه واما على
الضمير المنصوب في قوله فنعده اي نعد التعريف الذي هو بط كقول الصالحية معترض او خبر وباطل خبر بعد خبر

والحمد لصلة الموصول قوله لاستعاض الاول بالبارى تعم فان قلت انهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكراهية مذكور فى الالهيات قلت
الكلام التحقيقى لا النزاعى فالزامهم كما سبق قوله اما متحيز بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا
يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر متحيز لا يستلزم القول ان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه قوله فلا يكون
جوهرا فردا فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافى ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة
للجسم قوله ومن المعلوم ان ضم ما لا تحيز له فيه بحث لان قوله اولا يكون متحيزا رفع للايجاب الكلى فيجوز ان يكون بعضها
متحيزا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القايل بتركب الجوهر من
محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثانى مع انه كاف فى المقصود توسيعا للداير فلا يضر عدم تفرعه بابطال ما ذكر من
من الاحتمال المحض قوله الاول ان الجواهر منها الوجه على تقدير تمامه لا يثبت مذهبهم اعنى كون الجسم محض الاعراض
المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وفى قول الشارح فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض فى حقايق
الجواهر اشارة الى هذا قوله معارضة بان يقال الخ فيه ان هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لان الاجسام
غير باقية عنده كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام تحقيقى لا الزامى وبقاء الاجسام ضرورى فلا يضر عدم قول الخصم به
ما فيه قوله من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض فى التجدد والتقاضى ورة
ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القايل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعرى وهو لا يقول بتماثل
الجواهر بل الموجودات عنده حقايق متخالفة واما الاشاعرة فهم قايلون ببقائها وانت خبير بان هذا مخالف
لما سبق فى مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة قايلون بعدم البقاء والحق ان يختار
القايل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتها قوله واذا انتفت
انتفى تمامه فى غير الكون محل بحث قوله ولا فرضا عقليا اى فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر
وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا
يميز الوهم بينهما قوله تنتهى الى ان تمحق فيعود هيولى ثم تسطح واعلم انك قد تنبهت فى اول الموقف على
مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة وح فلا معنى لقوله بانمحاق الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى
ما هو فى حكم الجوهر الفرد ولعله كذا فتأمل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما كان الهيولى عنده كذلك
ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت من معناه قوله نعم اذا اجعل

الا ظهر ان يقول واما غير متحيز بالذات اوالقول او لا اما ان يكون متحيزا الخ حتى يناسب الشقان ولا يتوهم العطف على قوله فلا يكون جوهرا فردا

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين رب عم بالخير واعصمنا من الزيغ والزلل والخطاء والخطل واجعله خالصا لك قوله المرصد الاول في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر ان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية واما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لساير الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على انه ليس فيه تفصيل يعتنى بشانه وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة قوله اما بامكانه او حدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او حدوثه على اعتبار الحدوث وحده وقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او حدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان اظهر قوله حيث قال لا احب الافلين اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافل حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدا لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عم لا احب الافلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلذا قيل باختصاص طريقه عم بحدوث الجوهر وهذا التقرير سقط ما يقال من ان اللازم من استدلاله عم عدم صلاحية الافل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عم بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي الامكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والا فالتجاوز منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بل هيهنا شي وهو ان ادلة حدوث الاستلزام الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجي فكيف استدلال الخليل عم بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا انما يمكن ان بنا قش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عم برهان حدسي فانه عم لقوة حدسه استفاد منه ان معروضه لا يصلح للالوهية قوله اي المتحيز بالذات قسم العالم الجوهري بالاقسام لان المجردات عندنا ثابتة عندنا قوله بنا رفيعا التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان في هذا رفعة شان كما ان ذلك رفعه محسوسة قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري اذ الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل لكونه فعلا وان كان فيه بما هو ضروري فان قلت ما ذكروه مثيل بعيد الظن والمسلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين قلت قد

سبحان

سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نسلم ان الواحد منا يحدث لا فعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان اراد والبالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع ايضا فلعل افعالنا عنده واحتياجها الى المؤثر مع ان هذا على تجرد ان كل حادث لابد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس قوله وكل ممكن محتاج اليه فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى المؤثر بحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة قوله والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا ويبعد الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم منع المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شي من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما هو مبنى الاستدلال والاستظهار من قبله التقرير قوله وكل ممكن فله علة اي لا مكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة قلت قد سبق يلزم الوهم ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبية علة لوجوده انه فرق بين اعطاء وجود لنفسه واعطاء وجود غيره قوله مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة الى المشاهد كما يه عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال منه نطفة عذبة اي ما قليل عذب والمراد هنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم في قوله ثم لحما ودما اللحم الذي يكسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون في قوله ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه قوله عن مؤثر لا شعور له اعني القوة المولدة المركوزة في النطفة كما يدعيه قوم تماهوا في الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم قوله مقيسة الى محالها لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر منهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يخل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه قوله ان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجي قوله فتعين الثاني وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث اخر سيدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع قوله ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده فان قلت

فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله موثر ان له موثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره موثرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سياتى فالرجوع بالاخرة الى الامكان وصح ايضا فليتامل قوله والمشهور ان المتكلمين اى ليس فى كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر قوله ولا يكون حادثا والا احتاج اه فى هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المط ولا شك ان لزوم المط ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله فلا يكون حادثا فالاظهر ان يقول والثالث خلف بط مع انه عين المط او يقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول بط للزوم الدور او التسلسل والثانى هو المط قوله المسلك الثانى للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك اخر قوله لمويات كثيرة فى لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المويات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى الموثر وابطال الدور والتسلسل لاثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير ذلك انتفاء امكانه وهذا ظ قوله وان تسلسلت اه لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل فيه يدعى فيها الضرورة كما سبق قوله لاحتياج الى اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع وكان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الاحاد وبجميع الاجزاء الكل مع ملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للاخر متسلسل الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ما قيل فى امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشىء له فى الخارج كصحة عليته له فى الذهن ويكون الحكم بالنفسية فى كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه ذلك قوله فيلزم ان يكون الجزء اه وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى قوله وتناهى الممكنات متوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب فى نفسه لا يتوقف على التناهى وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه ح فلا مصادرة كما فى الاستدلال بالاثر على الموثر لا يقال العلم بتناهى الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما يدل عليه قوله

ولابد ان يستدل اه فاثباته بما يدل على التناهى يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التس وثبوت الواجب دليل اخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثانى واذا استعين فى الحكم بالتناهى والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان قوله انما الممتنع ان يتصور اه هذا الحصر اضافى لا حقيقى فان ضبط غير المتناهى بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما اشار اليه فى بحث العلم قوله موجود ههنا انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم قوله وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لساير العلل الناقصة لان الكلام فى العلة الموجدة وهى منحصرة فى العلة التامة والفاعل قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام فى السلسلة التى كل واحد من احادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء له مستند الجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة مفروضة وهى علة الكل وح يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى ويكون لفظة او للتخيير فى التعبير ومثله شايع فى المفتاح وان كان لا يخ عن نوع تكلف قوله على معنى انه لا يستند شىء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه قد اشرنا فى مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلول هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذى اشار اليه الشارح فهو انما يجب فى مركب من احاد متناهية يستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيه فلزومه ممنوع قوله نالواجب ح ان يكون موجد الكل موجد الكل جزء منه اما بنفسه او بجزئه الذى لا ينتهى او ح فى كون ما قبل المعلول الاخير علة السلسلة وكونه معلولا لما قبلها الى غير النهاية ثم قوله فان قيل هذا منقوض اه اى علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا للكل ولا لواحد من اجزائه هذا السوال بعد ما صرح فى الجواب السابق بقوله وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكان قول الشارح فى اثناء جوابه كما مر اشارة اليه وقد يقال النقض بقولكم علة الجملة لا يكون جزءا لها قيل لا وجه للنقض لان الواجب ليس لعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات والوسط علة للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا اذ ح يكون علة لكل جزء منه فلم يحتج الى تقييد الكل بالممكن كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف بالملزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور الاثر منه عنه منهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول قوله فلا يجديكم اخراجه لان دفع السند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثانى وهو المعارضة لا يخفى ان كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه ظ قول المص وايضا لو كان فاعل الكل اه ويمكن ان يقرر بوجه يكون ح من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المح على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السوال الاول قوله فان علة اولى لان تاثير ذلك الجزء فى السلسلة تحصيل ما عنه وتاثير علته تحصيله وتحصيل ما عنه ولا شك

ان جعل علة السلسلة ما يوثر في اجزا اكثرا و لي من جعلها ما يوثر في اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى انه فاع بهذا الكلام
بان ما قبل المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة
لشي بخلاف غيره من الاجزا فانه محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه قوله وذلك ان تمسك اه فان قلت لا جائز تمسك
في ذلك ابتدا الكان باقي المقدمات المذكورة فانه مستدرك فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل
تعين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في باب نفي تعلقات الهيولى من موقف الجوهر قوله ولا شك ان عدم المجموع
يكون على انحا شتى اه نقل عنه ره ان فيه اشارة الى ما في كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود
موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل
واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى
يتوقف على ارتفاع كل واحد من احاده ومن جملة الاحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله
الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار
اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغي ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وح لا يجوز ان يكون جزءها لان من جملة
طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه
وبهذا يظهر وجه تغييره قول المص اذا فرض عدم جميع الاجزا بقوله اي عدم اي واحد منها ويمكن ان يوجه
كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه ايضا وما
يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر قوله لان عدم شي منها ليس ممتنعا نظرا
الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشي مانعة لجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها
مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا
لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله لمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه
يكفي كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان آ اذا كان علة لجـ وبـ علة لا كان مجموع
آ بـ علة مستقلة لمجموع جـ د ومانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع لعدم احد جزئيه فليتامل قوله وهذا المسلك غير محتاج
اه هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على
ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول
والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما
يشعر به تخصيص عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفا والحق انه لا فرق بين الثلثة في ان كلا منها اشارة الى احد ادلة
بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتامل قوله وقريب منه مكشوف فان الرابع ناظر الى
وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متغايران كذا نقل من الشارح وذلك لان نقيض حد تناقض الظم
كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول قوله لزم ان لا يوجد شي اصلا الى اخره
فنقول هذا

فيقال هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان
يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والدور والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك محتاج الى نوع حدس قوله
وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها قيل ههنا مسلك اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن
وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا تكون
نفسها علة تامة للممكن المفروض ولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان واجبة او مشتملة عليه ثبت المط وفيه ان العلة التامة
للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه كما اشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعلها المستقل بالتاثير
فجاز ان يكون جزءها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المقدمة متاتية ههنا ايضا فتامل قوله لان الدليل
ملزوم اه فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفا الملزوم انتفا اللازم
لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين وايضا اللازم للدليل هو العلم بالمدلول فاللازم على تقدير تسليم الكشف اين
انتفا العلم بالطرفين ولا محذور فيه قوله لكان وجوده اما نفس ماهيته لو حمل وجود على مفهوم الكون في الاعيان
المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظ قوله لان العالم قديم بدليله فيه ان القديم من العالم عند من
يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا
بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل هذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب في قوله اما مختارا او موجبا على
الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوع فان منع الملازمة الا ترى ان المتكلمين قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى
صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها وكان هذا ما ذكره كلام الرازي فتامل قوله لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل
اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول قوله اي في ذات الواجب تعالى اي باعتبار
صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر انطباق قوله الاتي اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه اه قوله ان هذه الافعال المتقنة
لا تستند الى عدم العلم هذا ابتناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشيا ابتدا الى الله تعالى
فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل
بالايجاب قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت
قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشي منهما عند
اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا اخر قوله اما الذاتية فهو بط واما الفاعل فقد سبق في موقف الاعراض اعتراض
على كل من المقدمات المذكورة ههنا فليتنظر فيه والاقرب في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا
لكان قابلا للعدم فيحتاج ترجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيمتنع قوله في ان ذاته مخالفة جعل في المحصل هذا
المخالفة من الصفات السلبية وهو مبني على ان وجوبها تنفي المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان كان اللازم مما لا يشك فيه
لم منع ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المص في شي من القسمين ولكل وجهة هو موليها قوله
فانهما فالا المخالفة بين كل موجودين اي بين كل شخص موجودين فلبس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة

وهذا هو المستفاد من ظ قول الشيخ ان وجود كل شئ عين حقيقته مع تعدد الوجود المطلق وان اول المص فيما سبق بان معناه انه ليس
للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود **قوله** هو المثل المناوى اى المعادى و اصله الهمز لانه من النوء وهو النهوض وكان
المعاديين ينهض كل منهما الى الاخر **قوله** فهو منزه عن المثل اما فى ذاته فلما ذكره واما فى صفاته فلان شيا من الممكنات لا يسد مسده
فى شئ من الصفات وكان ذكر السند بعد المثل يشير الى الثانى **قوله** مماثله لساير الذوات فى الذاتية والحقيقة ومبنى كلامهم على
ان مفهوم الذات حقيقته ما تحته كما سبق ولا فمشاركة ذاته تع لساير الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم
بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه **قوله** والحيوة والعلم
التام اه انما تقيد الحيوة بشئ مما زيد عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حيوته تع مخالفة بالنوع لحيوتنا على
ما سيجى فى رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان
علمه تع وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال انما لم تقيد الحيوة لان حيوته عند
غير الفلاسفة واى الحسن صفة توجب صحة العلم والقدرة كما يجى والظ ان مراد مثبتى الاحوال بهما العالمية
والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تع فتقييد مما باشامة لتقييد الحيوة فى المال والله اعلم **قوله** ليس كمثله شئ
قيل العرب اذا ارادت المبالغة فى نفى المشابهة جمعت بين حرفى التشبيه فتقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف
صلة زيدت فى الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تع فان امنوا بمثل ما امنتم به يقال هذا ليس كلام مثلك
اى كلامك والكلام فى معنى الاية مبسوط فى المطول وحواشينا عليه ولينظر فيهما **قوله** هى المشاركة فى اخص صفات
النفس قد سبق فى اواخر بحث الوجود ان المشاركة فى الحقيقة تستلزم المشاركة فى اللوازم وتشير اليه الان ايضا
فنفى المشاركة فى اخص الصفات يستلزم نفى المشاركة فى الحقيقة فلا يصح قولهم دون المشاركة فى الذات والحقيقة
اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد استدلال الاصحاب بهذه الاية على نفى المشاركة فى الحقيقة ويحمل كلامهم
على المنع والسند فتامل **قوله** مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له فى الذاتية وان
حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة فى حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما
يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك نعم ان يقال المشترك هو الوجود
المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفى المنافاة من غير تعرض
لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذى يميزه عن غيره ويكون معقولا لنا
حتى يمتاز به عندنا وجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالمفهومات الكلية وان كانت منحصرة
فى فرد كالوجوب فتامل **قوله** فيلزم التركيب فى كل منهما فان قلت التشخص عين الماهية فى الخارج كما سبق حقيقته
فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل ايضا ممتنع فى الواجب تع كما سبق نعم ان يقال تعين الواجب
تع زايد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمى ليس بداخل فى هويته تع والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى
فى الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تع والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع

المفروض

قوله ليس الواحدات الوجودية فان قيل لا شك انها ما صدق عليه حقيقة الوحدة فتسلسلها تسلسل فيما صدق فكيف يصح ان يقال ولا يلزم التسلسل فيما صدق عليه المطلق وحاصله هو انه اذا وجد مفهوم
الوحدة يجب ان يتصور ويفرد من افراد حقيقة الوحدة اذ الموجود الواحد لا يكون واحدا الا به وذلك الفرد يجب ان يتصف ان وجد بحكم الوجود بفرد آخر منها وهكذا الى غير النهاية وليس هذا
الا تسلسلا فى الماصدق قلنا مفهوم الوحدة خارج عما صدق عليه مثل خروج الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة فاللازم من وجوده ليس حقيقته لا ليس معروضا لها التى
هى الماصدق اذ هى متعلقة ثبوتها فى تلك الحصص الموجودة لا تقتضى وجود كلها لجواز ان يكون بعضها عدميا وبعضها نفس الماهية فلا يلزم التسلسل فيها من تسلسل حصص المفهوم الموجودة على
فرضنا هذا فتامل فان ثانيه تحقق الحصص وافراد الحقيقة معا فى الوحدات وقد قالوا الامثلة فى الوجودات ووجود اتها اه

المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال فى بيان
لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تع ولا لازم ذاته تع لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج
تعين عروضه لامر مختص به ذلك الامر اما ذاتى او منته اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر
قوله اعنى اشتباه العارض بالمعروض الانسب لما سبق ان يقول اعنى اشتباه الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على
ما ذكره كون الشبهة المورده من اشتباه العارض بالمعروض **قوله** ذات لب شيحان الشيحان بفتح اليا الغيور الحذر على حرمه
استعاره للقلب يرفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بنات فكره **قوله** قلنا فيه ما تقدم فان قلت حاصل الاستدلال
انا نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وح لا يتجه الجواب قلت المعلوم فى
الصورة المفروضة هو الغفلة عن حقيقة الواجب بالكنه وغير تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما **قوله** على تقدير
صحته اشارة الى المنع لجواز ان يكون وحدة الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها
لجواز ان يكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا **قوله** تنبيه نقل من الحكماء الاظهران
يذكر هذا التنبيه فى المقصد الثالث كما لا يخفى **قوله** وفى هذه العبارة نوع قصور لان الضمير فى قوله ويمتاز عن غيره
ان كان راجعا الى ذاته تع لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم
الا ان يجعل ضمير عروضه لوجوده اعنى الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا لامتياز الذات
وهو على تقدير صحته خلاف الظ ويراد بالغير ذاته مع ان المتبادر منه ان يكون المراد به الغير المذكور فى
قوله ويمتاز عن غيره وكفى بهذا قصورا وان كان راجعا الى الوجود المشترك ويراد بغيره الموجودات اذ لا معنى
لحمله على الموجودات قطعا فهم منه على تقدير صحته ان المقصد بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات او الموجودات
الخاصة وذلك الامتياز مما لا شك فيه لكنه ليس بمقصود البيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تع عن ساير
الذوات او بيان امتياز وجوده الخاص عن ساير الوجودات الخاصة **قوله** مخالطا لجميع الممكنات قالوا لا يخفى ان
نور الشمس اذا وقع على الاشيا لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان فى المحسوسات شئ كذلك فلم لا يجوز ان
يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد **قوله** وهى الصفات السلبية وتسمى بنعوت الجلال كما
ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن
النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زايدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عم
كما اشرنا اليه فى اوايل الكتاب **قوله** ليس فى جهة ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية والحركات المستقيمة
لكون الجهات اطرافا وحدودا للامكنة لا تحتاج تكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان وان اريد بها المكان
الذى هو المكان بل جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفى المكان ونفى الجهة ان
سلمت لم يفرح فى الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى **قوله** الى ان كونه فى الجهة اه اى
فى جهة الفوق كما هو الظ من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة فى قوله ومنهم من قال ليس

المقصد السادس فى تنزيه الله تعالى

كونه في الجهة او جهة الفوق قوله اطيط الرحل الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى
قوله وتسلسل مسافة غير متناهية هذا قول الديصاني ولا خفاء انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة محصورة بين حاصرين فكيف
يعقل عدم تناهيها قوله راجع الى المعتقد دون المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهة الاجسام ليس كنفيه كان
اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف
التام بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة المشار اليها بهنا او هناك واما ما سواها فمسكوت لا منفي قوله لزم
قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح الالزام لكن لا يكون دليلا على مطلق
انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح
او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لا اول له
ولا وجود للمكان حتى يلزم الا ان يدعى ان الفراغ بحاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظ وان اراد
بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف
واعدام الحوادث ازلية بلا مرية قوله فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج
الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن
بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود مآلا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو منشأ الاستغناء المطلق كما اشير اليه في مباحث الوجوب فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في
كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط قوله ووجوب المكان فيه انه ايضا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين
وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا
لا يستلزم استغناءه عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن
منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى
ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قوله فيكون اختصاصه
ببعضها قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب
عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة فيما شابه المنسوب اليه وعن الثاني بان استناد التمكن الى الارادة يوجب
حدوثه والتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل
هذا المكان في مكان اخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا
يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قوله اي تداخل المتحيزين مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من ان استحالة
تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى
عرضا المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة

بينهما

بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كونه تعالى احقر الاشياء كونه متحيزا قابلا بنفسه غير قابل للقسمة اصلا غاية
ما في الباب على تقدير اخذ الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة
قوله فلانه يكون جزءا لا يتجزى فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا
ولا ان يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم ان لا يكون جزءا لا يتجزى
بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزءا لا يتجزى
واحقر الاشياء كما حققناه في موقف الاعراض قوله بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في
الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة
لا تساويها في الحصول في الحيز نعم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما
من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سياتي قوله بل على تماثل المتحيزات وجه الاضراب ان هذا
هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها بناء على
ما ذكرنا لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم اما قدم الاجسام او
حدوثه تعالى اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى جزءا لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا
لسائر الاجسام المتحيزة في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم احد الامرين المذكورين والشارح بنى على ان
استلزام التحيز للتركيب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد قوله والجواب منع الضرورة العقلية كيف
ولو كان ضروريا لا متنع اطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه قوله لا اختصاص بمقدار معين
ووضع معين قد ناقش في ذلك بجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الاشخاص وان لا يكون له في ذاته مقدار
ووضع معين بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع
لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراد المختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين
بوجوده مع العلم بحيزه مما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر
يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاجمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا
قيل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل
قوله الثالث انه اما داخل العالم او خارجه الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان
من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما
الخروج فهو تنافي الداخل والمماسة من خارج والانفصال قوله والاول ان فيهما المط اما الاول فلان العالم في جهة فما هو
فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب
الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول
ولا شك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد

المستدل ذلك لاعتبار قوله والجواب منع التفسير ان كان المعقب بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى
القيام بالغير هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم قوله وقد
يقال في تقريره اه جعل الامدي هذا وجها اخر ولما كان قريبا من الرابع جرا حكم المص بانه تقرير اخر له وفي كلامه ايماء الى
انه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه انه كاعه ولذا اسكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع
تفسير القايم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على ان له تعالى صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل
وجب ان تعم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه قوله من الايات والاحاديث نحو
قوله الاستوا مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول الانتقال من
مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى مشعر
بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن في السما يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع
ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عم مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي
الى السما عند الدعا فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السما تعالى عن ذلك بل
لان السما قبلة الدعا كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل خصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى
تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعا قوله اتيان عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها
ظلل منه كما نقل في القصص قوله والدنو هو قرب الرسول عم اه يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عم كناية عما ذكره فهذا
تفتيش انه مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول عم والظاهر ان يقال دنوه تعالى منه عم رفع مكانته قوله وخص
بالليل وخص بالسما الدنيا مبالغة في التلطف قوله فلما اشارت الى السما علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها له
ادعا بعد العلم والحال انه كان باسنادها الى الوحي المقارن لا باشارتها الى السما فلا كلام فيه وان كان باسنادها
الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما
اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق
على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانما تريد انه
تعالى خالق السما وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السما على ما ذكر القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى
أأمنتم من في السما من جواز كون الاية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى في السما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله
وذهب بعض الجهال اه اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب وعليه
اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز في حقه تعالى اصلا على اجرا الجسم مجرى الموجود
والقايم بنفسه من اثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات قوله لو كان جسما لكان
متحيزا هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتاتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في
بعض الادلة السابقة قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح فيه لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب

انا الكلام

ان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الكلام
فلا يجوز كون المخصص هو الارادة اه نقل الكلام الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مماله
مدخل في تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا يكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى
الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث قوله يكون المخصص خارجا هذا ايضا مبني على تماثل
الاجسام فمقتضى اتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهو محض ذات الواجب تعالى المخالف لساير
الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام قوله انما يتصور فيما وجوده
غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجد يدل
على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي
قوله كما تجر الى الجهة والمكان لفظ تجر يدل على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكان مراده
ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ويجوز ان يكون المراد الجر للمشاكلة قوله او الذات
لفظ او بمعنى الواو والا فسد المعنى اذ التسوية انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مثله توجيه اخر ذكرناه في بحث
الحمد من حواشينا على المطول قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان ظ يناقض ما يفهم من كلام الشارح في مباحث
الزمان والظاهر ان التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان
لا مقارنة المتاخر للحصم الان يقال ما ذكره الشارح ههنا متابعة للمص ولبس بمختاره كيف وتقدم الباري تعالى عندهم
على الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الازلي على الابدي كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب
اجتماع المتقدم والمتاخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا العلم ان قوله بل هو
تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمان اي عن وجوده
الواقع فيهما بان يكون امر امرا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى الاستعمال الشارح
بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الازلي اه يجيء في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة قوله منها انا اذا
قلنا قيل خلاصة هذا السر قد يجيء بها فيما سبق فالذي لم يجيء به هو الثاني والثالث قوله لان الحلول هو الحصول
على سبيل التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري
ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغنا المطلق واستدلالهم على انتفا الوجوب الذاتي في الصفات
بغير هذا لا يتضح بما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه قوله لو استغنى عن المحل لذاته بحيث يكون الذات علة
مستلزمة لذلك الاستغناء لا يرد جواز التخلف عنه الكرة عن العناصر والبرودة عن الماء قوله فان الاستغنا
عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفا الواسطة بين الاستغنا والاحتياج الذاتيين
وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح اصل الاستدلال لمجرد عدم
الاستغنا بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات

ومهذا الفايم لو لم يكن وجوب استغنا الواجب معللا بان استغناه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتامل قوله فيلزم
المحالان معا لا القدح في لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث
مطلقا ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعا لزوم المحالين كان الزاما للخصم القايل بالحلول وقدم
الحال ولا شك في صحته قوله فان المحل ان قبل الانقسام اه اي ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله
من هذه الحيثية سوا قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق
الاول لجواز ان يكون حلوله غير سريانى نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان يبنى الكلام
على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله اه ويجوز
ان يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت اليه قوله بل الاجسام الاولى ان
يقول بل الجواهر المتحيزة لان الاشتمال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان اشتمالها يستلزم
اشتماله ضرورة ان اشتمال الكل يستلزم اشتمال الجزء ولان اشتمال الجسم ظ متفق عليه قوله وضبط مذهبهم ليس
المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط
مذهبهم مطلقا ويكفي في التقريب اشتماله على القول بالحلول والاتحاد ولكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهما
اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم واتحادها بروحه اللهم الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا
ثم الذين لم يقولوا بشيء من الاحتمالات الست طايفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي بعد
الاحتمال الجزم بان المخالف للاصلين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول
بتولد بدنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى
اتحاد الذات او الصفة بعيسى عم او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون شيء من الاب
شيء في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المص الاقسام الاربعة والله اعلم قوله كلها باطلة الا الاخير فهو
ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عم قوله خوفا من الاملال
وضعفا في البنية فانه املى الموقف السادس في اخر الحيوة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح
ثم ان نسخ الكتاب وقت تولية الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف
الحوالة من جميعها قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان اه لا يخفى ان الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق
الحلول او الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثل فلعل مرادهم التنظير لا
التمثيل قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ورهطه واراد وابها عليا واولاده رضوان الله عليهم
ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم
وحماقتهم قوله والا جاز اي ان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز تجدده في الجملة ولم
يرد جواز تجدده في جميع صوره الا يرى ان ترك ايجاد العالم في زمان لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن

ان يحدد

ان يتجدد فتامل قوله فقيل هو الارادة وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين اخرين وهو السمع والبصر
قوله مستند الى القدرة القديمة لا يخفى ان القدرة القديمة ان كان من شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة
بالنسبة الى ساير الحوادث ايضا وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها قوله
الاول لو جاز اه فان قلت هذا الدليل منتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز ازلا اه مع انهم جوزوا ذلك
قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ اللازم هو جواز ازلية الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا ترى
ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف الحدوث لها لكان استحالة ازلية المتجدد
فيتم النقض فليتامل قوله ويلزم التسلسل في القابليات او رد عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات
ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد عاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة
اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول
المص في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت
بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحته ازلا
مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظ فالصواب في الجواب ان يقال
القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها
واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقي ان يقال عدم لزوم مثل
هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق لكن بمعنى
الامكان العام المقيد بجانب الوجود يتحقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر
اعتباري فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة واما قوله المحصور
بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك ان الانتها
طولا لا ينافي التسلسل عرضا فالقابليات التي هي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتها عرضا والذات
انما وقع في جانب الطول فليس طرفا لغير المتناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية
اعتبارية فتسلسلها في جهة يستحيل التسلسل فيها وقد سبق البحث في مثله مرارا قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية المراد
بها القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي اثبتها ازلية بل القابلية الازلية
صحة تلك القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال
في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة وصحته
ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا قوله الثاني من تلك الوجوه اه قيل لم لا يجوز
ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات ح لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا
الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية

التي ليست صفات كالـ قلت ان كان قولكم التي ليست صفات كالصفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقتضى الجه ان عدم مثله في الحوادث بشرط اللاسم الا ان يقال اتصافه تعالى بالمتجدد لكونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني قبل وجود عمرو ولم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو بط عند المتكلمين قوله الثالث منها انه اه

فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد قلت فان التاثر من غير الموجود اعتباري محض قوله وهذا الدليل يلزم لان ازلية الامكان اه قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له هاهنا قوله كما اشرنا اليه اي بقوله موصوفه في الازل بصحة ايجاد العالم قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وهاهنا بحث ذكره الاستاد المحقق في الذخ وادعى المتانة جدا وهو ان القبول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما لبعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي عين جميع الافراد الموجوده او لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يستلزم او كفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظ لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف قوله كما سيشير اليه المص اي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث قيل هذا الوجه للحكما فلعلهم ارادوا بقولهم لا يباشر ذاته تعالى عن غيره ان ليس له جهة التاثير والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التاثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا او اراد بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلا ومقبولا لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره في جز المنع ابما الى بطلان ذلك المبنى فلا غبار على الجواب ايضا قوله اذ لا دليل على صحتها اذ للقائلين يقولون ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادث ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو بح وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف قوله احتج الخصم بوجوه ملك الاول اه قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصح للكرامية على ما نقله المص عنهم من انهم لا يجوزون الا حدوث ارادة بعد او قوله تعالى كن فاما ان يجعل دليلا الزاميا او يحمل الادلة على التوزيع فتامل قوله وانه اضافة فان قلت اي احتياج

الى بيان

وهذا يوجب ان يكون لحالة تحقق فيها سابقة على كل واحد مما يصدق عليه الحادث مع

161

الى بيان اضافية التعليق مع ان محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه تعالى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظ قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة اه سيأتي كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في الايجاد قوله وانه سلب لا يصلح جزأ للموثر فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عد من البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجوديته المعلول بكون العدم شرطا للتاثير لا جزأ من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المص لا لانه ينفي القيام بالفعل لا الامكان الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو الشرطية او المانعية للتاثير في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المص كما سبق في بحث العلة والمعلول قوله او من الحقيقة بناء على القول بالتكوين قوله لكن المريدية والكرامية اه فان قلت تعدادنا في ما ذكره المص سابقا اخذا من افكار الافكار وان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور قوله فيكونان حادثين بهذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الاثنينية صفة الحكم لا الواجب تعالى والاولى ان يقال وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب المتجدد تبين لذاته تعالى في تجدد القبلية بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبني على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها تحقق المعية تحقق انه ليس قديم كما هو هذا في مباحث المقولات النسبية فليتامل قوله وكذا اراد ابي الحسن والجبائي اه القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا في غيرها لا تخص بابي الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني قوله لا يثبتون كل اضافة اه الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة الامرين لا وجود لها عندهم كذا في الكواشف لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات واند بخلاف الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بح قوله ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا انه يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلايل المذكورة بالمتجددات قوله فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما

المتكلمون فقد جوزوا حصول شيء من كليهما في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في اوايل حواشي التجريد فالدليل
لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلا كما هو المدعى قوله ولو قدم هذا السوال الثالث اه وذلك
لان ما ذكره المص يتضمن المنع بعد التسليم والقانون عكسه واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السوال المذكور
وتخصيص الكلام يقتضي ان يكون انسب لان قوله واذا كان سببا اه من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك لعم مهنا
سوال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متالما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه
بط بالاتفاق فليتامل قوله في توجيه نعم التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اي
عدم مشاركة الغير له في صفات الالوهية وهذا هو المقصود مهنا والمشاركة في الالوهية يستلزم الاشتراك في
الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم قوله وذلك لو جهين كل من
الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو مم لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لماهية من افراد
الوجوب المختلفة الحقايق ولاشك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ماصدق عليه
وح تمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا
يمتنع التعدد ومما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان صح ذلك تم الدليل قوله فيلزم
تركيبهما فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكره في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب
قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهنا عليه واما الفلاسفة
فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركيب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان
الهوية تشخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما العينية
او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا قوله مبني على ان
الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اتصاف الذات بالوجود مع انه ليس كذلك وهو اعتباري لا تحقق له في الخارج
فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه على ان وجوب الوجود يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو
كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه لا
يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار
في مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زايدا على الماهية فبنا الدليلين
مهنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه قوله ويلزم الدور
لان الوجوب اه اعترض عليه بان اقتضا التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضا الوجوب التعين لا يستلزم الدور
وانما يلزم لو لم يعرض اولا ذلك العدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق
للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي يجب اه فان قلت هذه
المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه تغني عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال ح اما الاول

فلان

فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تعيين الطريق وليس
بقادح في صحة الدليل عند المص كما مر مرارا نعم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسيلة التوحيد فكيف
يبني دليل هذه المسيلة عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضا
في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفي لذلك الانحصار لا نفي اصل الاقتضا فيحتمل اقتضائه
الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثاني واما الاحتمال
الاخر وهو اقتضا التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه
ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلة هنا ولو التامة
المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام
فرض عدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه كان
قوله ويجوز التعين بلا وجوب اي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قايم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين
الوجوب والتعين المخصص فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قايم به فلا اعتبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك
التعين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وان المدعى وجوب الكل
لا التعين فعدم وجوبه غير مجد ولا احتياج الى بنا التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج من
الاجزاء كما مر على ان في جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله وللمقدورية الامكان ظرف لغو متعلق
على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضي للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضائه
الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان الكلام العرفي
في الذي لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان
يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات لهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان لكن هذا يدل
على ان علة الاحتياج عند المتكلمين هو الامكان وهو مخالف لما ذكره المص فيما سبق وان قال به البعض قوله انما هي
اي لكل منهما لا لمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكان
عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال قوله لاستلزامه
احد المحالين رد عليه الاستاد المحقق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيئا من المحالين
لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الاخر والصواب في تقرير هذا الدليل
ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وح ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم
احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير ومن
جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع لشرايط التاثير لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه احد المحالين فيلزم عجزهما وفيه نظر اذ لا يكون ح دليلا على انتفا تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى

ذلك سوا تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شي من الاشيا او تعلق ارادة احدهما دون الاخر قوله لان الممكن لايلزم من فرض
وقوعه مح اى نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيرى فلا يقدح فى الاستدلال التعبير ان الخ فيما نحن فيه انما
لزم من تعدد الالهة بممتنع وهو المط قوله فيلزم عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم
ان لايتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشيئة عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض الى اختيارهم
فالعجز واقع فى الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول هم انما يجوزون التخلف في
الفعل الاختيارى لغيره تعالى لا فى فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختياريين
كذلك الجسم وهو ظ قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع اه فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة اح
بالضد مانعا عن وقوع الضد الاخر لا بسبب استلزامه حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من ان المانع
من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع
وقوع مرادهما معا كان ح وقوع مراد اح دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فليتامل قوله فالذى لايقع مراده
لايكون قادرا كاملا اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن فحدث جواز التفويض وهم
واما منع لزوم انتفا القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الاخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون
عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا فى نفس الامر وسد الغير
طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظ جدا قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر فيكون
هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك علمه المصلحة فى الضد الاخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة مم
واما ما يقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام فى ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولا شك فى امكان ضدين كذلك
غايته انه لم يثبت وجودهما ولا ضير فان الفرض يكفينا فقد ناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند
استوا المصالح بينهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا علينا فان قلت
لانم لزوم العجز فان تعلق قدرة اح جعل تعلق قدرة الاخر ممتنعا ولا عجز فى مثله قلت قد عرفت فيما سبق
الان انه فاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما
عن حد الامكان فليتدبر قوله لايقولون بالهين واجبى الوجود اه نعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة
لا لقولهم بواجبى الوجود قوله كالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا اه لا فايدة فى التخصيص فان المزدكية
قالوا ايضا بذلك اما المانوية فهم اصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمن سابور بن اردشير وقتله بهرام بن
هرمز بن سابور بعد مبعث عيسى عم وهم معتقدون فى الشرايع والانبيا وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم
عم ثم شيث ونوح وابرهيم وزردشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليهم وعلى ساير انبيايه وكانوا
يوجبون فى اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنى والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان
وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن

انوشروان

انوشروان وهم قوم النور والظلمة على الوجه الذى اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس
وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط
والديصانية خالفوهم فى ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كاين عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية
فرقتان اخريان يقال لهما المرقونية والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور
والظلمة وخالفوه فى اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور
فى المرتبة وفوق الظلمة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها
يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم
المعتقدون فى النار ومن مذهبهم بناء اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعبادتها تعظيما لها قوله وكانهم
ارادوا اه قال فى الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران
قوله والمجوس منهم سياق كلام الشارح صريح فى خلافه حيث قال اولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية
والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور
والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا افرقا اربع ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر قوله
وفاعل الشر هو اهرمن واختلف المجوس فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان قوله ولم يفعل فهو شرير
لان كل واحد من الارادات المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشر الكثير شر فى نفسه فان قلت يجوز ان يكون
ترك الخير ودفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فح يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من
ايجادها كونه لو احد خيرا او شريرا قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز اذا استند
الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب
فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير
قوله فيعارض خطابيتهم بخطابية احسن من ذلك ما لا لبس المراد بخطابيتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا
تفيد الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فلا اشكال ثم ان فى العبارة
مناقشة وهى ان صيغة التفضيل تدل على حسن خطابتهم مما لا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف وماله الخلود فى النار
اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه فى حواشى المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز
صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه
متباعد فى اصل الفعل متزايد الى كماله فالمعنى ههنا خطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزايدة
كماله قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده فى القران المجيد والاحاديث
الصحيحة من اثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها
عليه تعالى قوله والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل قال فى حواشى التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست

مجوس

بحث الصفات

164

فيها لان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القايلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد قوله لاستناد جميع الممكنات
اليه كان هذا الكلام الزامي والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصح استناده الا لهم وهو ظ فلوه
كان لامتناع احتياجه في صفاته الى الغير كان اظهر قوله وقد تقدم ابطاله حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط
الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه بسيطا حقيقيا مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي
بما يبتني على البساطة دور [illegible] قوله واحتج المعتزلة اه فيه حزازة لان نفي ما يزيد على المعتزلة في تحرير البحث
[illegible]
بل قال لهم تفصيل ياتي في كل مسئلة فلا معنى لذكراه لهم قبل تحرير مذاهبهم الا ان يقال قوله فيما سبق
[illegible]
والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيهم مشاركة
المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزايدة وان كان لهم تفصيل ياتي في كل مسئلة هذا وانما
قدر الشارح والشيعة موافقا للماتن الا بكار اشارة الى ان المص انما تركه لاشتراكهما في الوجوه الثلثة فكان
ذكر احدهما ذكرا للاخر قوله الثاني عالمية وقادرية الاكتفاء بهما لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد
عالمية وقادرية وكذا ساير احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام قوله والجواب
ان العالمية ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام ما قدمنا الاشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة
بالعلم فكذا في الغايب لم يتجه هذا الجواب المبني لكن قد عرفت ما في مثله من البعد قوله وان سلم ثبوت العالمية
الانتساب نقول وان سلم انها امور وراء اه قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما تكون
لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزايدة قوله لكن يجوز اه فالاستناد
المحوج ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا [illegible]
على الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست حادثة فلا يكون لها فاعل واجيب بان هذا مشكل جدا فان
ماله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا بد من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا استغنى الثاني تعين الاول
ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها الى [illegible]
وكذا قولهم علة الاحتياج الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات ثم يرد على هذا ما [illegible]
من القواعد العقلية كما لا يخفى قوله ودعوى ان ايجاب الصفات كمال له يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال [illegible]
الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذاته [illegible]
لجاز [illegible] وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى فاعلا لكل شيء [illegible]
ولعمري كما لا يخفى على العاقل المنصف ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات [illegible]
علم من قواعد الفلسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واحتج اهل الاسلام على [illegible]
[illegible] القديمة فتامل واما الهادي قوله [illegible]
تعلق معنوي [illegible]

[illegible] والمشهور باثباتها الهشمية وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة
[illegible] الحكما في نفي الصفات القديمة
[illegible] قوله وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فيه ان اللازم من هذا كون الصفة
[illegible] في هذا المقام فلاثبت هذا والجواب بظهور [illegible]
[illegible] الاشياء واللام بتمايز لان [illegible] كما سبق [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله كما وقع في كلام [illegible]
[illegible] الاشاعرة قوله [illegible]
[illegible]

لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السوآء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به
الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما
لايزال وكلام المص والشارح ايضا فيما سياتي يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التاثيري يفضي الى القول بتوقف
صدور خصوصيات الحوادث على شروط واستعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلايم اصول
المتكلمين قلت انما لا يلايمها اذا لم يكتف في وقوع المقدور بتعلق القدرة في وقت معين مما لايزال وحصول ذلك الوقت
والله اعلم قوله الا ان الحكماء ذهبوا قد سبق منا ان الاستاد المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع
بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم شيئية العلول
عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم
قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا منه الكلام وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة
فليرجع اليه قوله كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية فان قلت هذا مشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فانه
لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا قوله فان لم يوجد فهو الامر الثاني
اعترض عليه في شرح المقاصد بان التالي في كل من الشرطيتين الاوليين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم في الشرطية
الاولى عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل النفي بمعنى الا
حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد
يجوز ان يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل قوله فان لم ينته
فهو الثالث قيل عليه كان الانسب ان يقول بان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لا يتناهى واجيب بان
المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القايمة بذاته تع واما احتمال التسلسل في الحوادث القايمة بذاته تع
فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال اه قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله
وان شئت قلت جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره الشارح المقاصد من انه
اشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين مع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقايل ان يقول اه
اتباعا للشارح الابهري فانه تلميذ المص فالظان ما ذكره سماعه منه ولانه حمل الكلام على استدلال كما يدل عليه حديث
التفرد الذي نقله من الابهري في الاول ومن البين ان لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا بالتاويل بحمله الثاني
الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا اشارة الى القريب قوله وان بين مع ذلك ايضا اه فان قلت لم خصص
في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تع مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قايمة
بذاته تع شرطا في صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازها مبني على بيان
حدوث ما سوى ذاته تع وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم
القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلسفة وسيشير اليه في الطريق الثاني واما ما قيل في بيان تبيين عدم جوازها

ماذكر

مما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج فيما سوى ذاته تع
وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون الاشتراك في امر كلي ليلا يلزم
قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تامل قوله فانها ذات جهتي استمرار وتجدد قيل مراده من جهة استمرار
الحركة استمرار الحركة البسيطة اعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل فلك امر واحد شخصي مستمر من الازل الى
الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان
الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا جهة لحمل مراده من جهة الاستمرار
على استمرار ما هي الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتاويل
العبارات المشعرة بارادة الاولى بعد وضوح الحق امر هين وح يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في
الاوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح قوله فكذا تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا لا شك
ان الطريق الثاني غير واف اذ لو لم يجوز ما اشير اليه في هذا او جوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم
محذور وكان الحاكم الشارح لفظه ايضا وحصول التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقايل ان يقول ذلك
البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول اما الى هذا الطريق الا ان يكون القول بان الاستدلال يتم
بالطريق الثاني الزاما حيث وافقنا الخصم على عدم قدم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز
قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تع قوله او جاز تعاقب صفاته اه قيل عليه توقف البرهان المذكور
على امتناع قديم سواه تع مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا يتناهى فممنوع لانه لو تعاقب صفاته
كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث واجيب بان الامر المذكور في البرهان البديع هو التسلسل الحاصل
وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المص قد اشار
الى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت مع انه ذكر ثانيا ان تمام الدليل موقوف على
بيان بطلانه فمقصود الشارح ان البرهان البديع يشاركه في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر
فان قلت بيان لزوم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت قلت اه يتضمن الاشارة
الى بطلان التسلسل مطلقا فكان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية معلوما منه فاي حاجة
الى التصريح بان الدليل الثاني والاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل هو ما صرح بان
تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولا ضير في ذلك قوله لانه الذي عليه
يعولون وبه يصولون توجيه لكلام المص فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي
ظاهرا ان يورد بعده الثاني والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرماني في شرحه ان المص حفظ القلم على
قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق اه قوله اذ تعلق القدرة
اه اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا

يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بيناه قوله اما لذاتها بلا مرجح وداع اذا حمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصص
في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الاخر لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق
بما ذكره من الجواب بل الجواب اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والتزام التسلسل في
التعلقات كما حققته في ابحاث الممكن واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر فيرده ان كل امر
متجدد وجوديا كان او عدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع قوله وايضا يلزم
قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة قوله وكذا قدرته وتعلقها الظ
ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد قوله لان اثر القادر
حادث اتفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه
بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة قوله وخصوصا على رايكم حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه
قوله والجواب ان تعلقها بذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما توهم من ظاهره مع كونه مخالفا
للمشهور مستلزما للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح
لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع ان الظ وليس
يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع
ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز
ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال في المواقف اخذا بالامام
ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فليتامل قوله ولا يلزم من صحته صحته قال رحمه الله وللقائل ان يقول المال
في الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة
الخ دون الاخر قلنا فاذا نقل الكلام الى الارادة يتوجه لزوم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام
التسلسل في التعلقات فلا تغفل قوله احد من العقلاء كانه اخرج ذا مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق بناء على شبهة مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء قوله وربما اختاره قيل الباعث على هذا
جواب الشق الثاني بين جوابه وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الاخر مع ان
التعرض لجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظ ان كلا من الوجهين ملحوظا للاستدلال
ابطال الشق الاول على ان في دفع الوجه الاول اشعارا باندفاع الوجه الثاني فليتدبر قوله ولا ينتهي الى الوجوب
قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعهم اي فايدة في نفيه وادعاء كفاية الاولوية
والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤول الى الايجاب كما اشار اليه الشارح
في تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هناك
عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعد قوله واما القادر الذي هو مؤثر تام اشار الى اخذ الاختيار

معه فان

معه فان بمجرد القادر وبلا ارادة ليس مؤثرا تاما قوله بالايجاد في ذلك الوقت الظ انه متعلق بيتعلق ويحتمل ان يتعلق
بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى قوله بلا سبب يخص ذلك الانسب للسياق وللقاعدة اثبات الارادة ان يراد
بالسبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي قوله فتاك
اذا كان قدرته اه لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله
وتقريره ان يقال اه لكن المص لم يتعرض للارادة لتعذر ان يتعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول يغني
الثاني هذا وقد سبق من ان القول بعدم التعلق التاثيري ليس مما لا يلائم اصول المتكلمين فليتذكر قوله انه بالنظر
الى ذاته اه قيل ينبغي ان يراد قيد اختيارا مذهب المتكلم في قدرته تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية
وكذا ان نقول قوله ولا يمتنع عقلا اه يكفي للتمييز فان ما ذكره ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المعتمد بوجوب تعلق
مشيته باحد الطرفين بخصوصه قوله وتقرب من هذا ما قد قيل اه اي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب
الاربعين فالضمير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب بقوله واجيب عنه هو المتكلم قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علية
فان قلت الكلام في المعد وبه لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا
معدودة قلت هذا لا يرد على الشارح لان المص علل نفي المعد وبه بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا
للقادر فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم معد وبه العدم ازليته لم يتجه الجواب المنفي اصلا
قوله وهذا اولى مما قيل اه انما حكم بالاولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يؤول بان شا استمرار ان لا يفعل
على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه في حاشية
النوع الرابع في الكيفيات النفسانية قوله والا كانت واقعة بالقدرة لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث المترتب
المستندة الحادث الى الموجب القديم على بطلانه في القدر لما جاز الحكم بلزوم هذا وربما بالايجاب على ذلك التقدير
بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظ كما لا يخفى فتامل قوله لم يصدر عنه صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر الصفات
في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا
القدرة بان اثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتعدد بحسبها لا
النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا يكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول
ما في اعتبار التكثر بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه قوله اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان القضية
السالبة سالبة لا معدولة فان التناهي من اللاتناهي بمعنى هو الكثرة الغير المتناهية ولا تتصف به ايضا الا الكم
بالذات او بالعرض قوله من الكيف قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب
لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته
وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصد اذ التناهي فرع قبول القسمة قوله هو اثبات اللاتناهي لان
التعلق وان لم يكن من الاعراض كالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات

فيتصف تبعا بما هو من خواص الكم قوله وان كان كلما تعلق به بالفعل متناهيا اى ما تعلق به بالتعلق التاثيرى واما ما تعلق به
تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعليق فيما سبق قوله مطرد فى الصفات كلها ليس المراد باطراد الاحكام
الثلثة التفريعية فى الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجرى فيها
التناهى وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة الجارية فيها هو سلب التناهى واليه اشار بقوله واعتبر فى كل
صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة قوله فلا حاجة الى التكرار وان وقع تكرار فى بعضها فهو توطية لغاية اخرى كما قال
فى بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطية لتفريع مذاهب الخصوم قوله وقد يحتج المعتزلة نقل عنه رحمه الله يلزم من
هذا ان لا يكون البارى تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة منتقض بالذات بان
يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام الى اخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم
صحة ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منها ليس منشا للتاثير فلا ينافى ان يقال
ولو كان الله تعالى سميعا لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدا للتاثير وبخلاف القدرة
فانها معنى من شانه الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام وهذا كذلك
عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم ح ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات
الاولى ذوات لانه كما ان ... سعد الدين ... البقرة
ذوات الممكنات انما لم تصلح لذلك لكونها ذواتا ومن العلل موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتامل قوله فى صفة
غير موجودة فى القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى
يخالف مذهب اهل الحق اذ المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا
ان يكون نفسها امرا موجودا فى الخارج قوله فى الغايب ان كانت القدرة مثلها الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد
النوعى فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لابد ان يتمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية منشا
لحكم مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات مع اتحاد فى الحقيقة ولا يخفى بعده قوله ثم سائر
الممكنات اى جميعها يعنى كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء حيث لا مؤثر فيه سواه وان توقف تاثيره
فى البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجى فى مباحث التوليد ان الاحتياج
فى الحقيقة للعرض لا ان الله سبحانه محتاج فى ايجاده الى شئ فلا محذور قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان لو تم
لدل على مقدورية الصفات وقد علم بطلانها من الفرع الاول قد سبق ما فيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه قوله وعلى
قانون الحكمة اى استعداده قيل لا اشكال فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الاخر وان امتنع بشرط
ذلك الاستعداد فلا ينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا
كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتات ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى
المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تساوى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان
شاء اوجد وان شاء ترك لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض فليتامل قوله قيل ولا بد ايضا من مجانسة

الاجسام

الاجسام اه فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدوم
على ما عرف الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة الا الى القادر المختار فله ان يعدمها ويوجد خصوصية
اخرى لا تمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المتشخصات واعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص
فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص فى ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا لعموم القدرة محل بحث قوله
الاولى الفلاسفة اه فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا
المراد بالقدرة القادرية اى كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافى الايجاب
على ان نفى عموم القدرة قد يكون بنفى اصلها وقد يكون بنفى وصفها كما سيجى مثله فى المقصد الثانى لهذا المقصد
قوله الثانية المنجمون قال فى شرح المقاصد الظاهر ان ما ينسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف
مذهب المنجمين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا او مختارا
جعل فرقة اخرى من المخالفين قوله ومنهم الصابئة بالهمزة من صبا الرجل صبوا اخرج من دين الى دين قوله
وتاثير الطوالع فان الكوكب الذى هو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان فى الشرف كان المولود
المولود فى السعادة ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة كذا قالوا قوله كما فى توامين قد يجاب
عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة
احد التوامين تخالف مادة الاخر فى الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره قوله من السيارة وبعدها
عنها انما قدره للتقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة الظاهر فى ذلك هو التقارب
والتباعد على انه لا احتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبايعها فيها واما
نظير ... تقدير ... تماثلت
اعتبار وضعها مع السيارة فلاختلاف اثارها باختلافه كما صرح به قوله ببطلان بساطة الفلك اذ لا يجوز
اسناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيما شانه المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان
المنسوب امورا متخالفة الحقيقة قوله والا لكان خيرا او شرا معا لا يخفى انه لو سلم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم
سيجى هذا فى الشرح فى جواب الفرقة الرابعة
لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه وليس الشر ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا
قوله والجواب انا نلتزم الثانى هذا على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد
بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل
كذا
اكتفى ههنا بما ذكره قوله مقتضى نحيزته والغالب على نحيزته النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاء
المعجمة على وزن فعيلة والهجيرى بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى ومعنى الهجير على
وزن العتيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء قوله لانه مع العلم بقبحه
سفه قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة
تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء بالعرض

طالع المولود

البتة وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق او الذي جهة قبحه كثيرة راجحة قوله وذلك لا يبقى
القدرة عليه فان قلت بل معناها المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم
القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى
اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله قالوا
لا نقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان قوله او سفه
خال عنهما اه فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز
ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح قوله او يخلو عنهما اه
الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المتساوي وبين منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة
فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة
ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا نم ان كل مشتمل على مصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب
قوله بل الله تعالى اقدر من العبد هذا الكلام انما يتمشى اذا اثبت ان القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك واذا كان
متواطية فلا قوله البحث الاول في اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم
العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا اذا اثبت اولا
كون العالم بجميع ما ذكر من شانه تعالى قوله وكل من فعله متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل
انما دل على انكشاف المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زايدة على ذاته فلا قوله على ان كاتبه عالم
الكتابة تقال في عرف الادبا للانشا النثر كما ان الشعر تقال لانشا النظم والظاهر ان المراد ههنا الخط قوله لا انواع
من المثلث اه اي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث واخويه كان المسدس اوسع منها
قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات
ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه في اول موقف الجواهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف ساير
المضلعات كالمسدس يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة
في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وهذا
يناسب التلفيق بين ادعائه لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع
فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكره هناك بقي الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل
المسدس كما بيناه هناك قوله والجواب عن الثاني اه وفي ابكار الافكار ان هذا الجواب ممن يعترف بكون الحيوانات
هي الفاعل لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى
تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المص انما لم يتعرض له لان الكسب ايضا
يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكاتب والخطاب ايضا قوله لجواز ان يخلق الله اه انما ذكر

السند

السند الجواز مع ان ظ يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة
علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعا علمهما ايضا لا اتقان فعلهما قوله
الثاني انه تعالى قادر اه قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من
طريقة الاتقان والاحكام لان مبناها على الاصحاب وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه
تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة
فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدل
على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كان في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من ان لنا
ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه
تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما بين
من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتوسط
الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره
لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى اه اذ يكفي ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما
اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو الذي اه فان قلت هذا البيان يعم القدرة
على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر
توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ولا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما اشار اليه
في عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض قوله نعم قليل متقن اشار الشارح المحقق رح زيادة قيد الاتقان
الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا قوله فالسؤال ساقط عنه اي السؤال بالنائم والغافل قوله الاول
انه يجرد اه فيه ان دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثاني يفيد علمه به علما حضوريا قوله
وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين اما على الاولى ففي التنزيهات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما
على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل قوله واذا عقل ذاته عقل ما عداه اه ضم هذه
المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم العلم
المقتضي لاثبات اصله على وجه ابلغ قوله فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء
كما مر في اول الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية والعلم
ونظيره قولهم في تعريف العلم الحصولي حصول الصورة مرادا بها الصورة الحاصلة
ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي والمراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة
وقد سبق منا تحقيقه في اواخر مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا انزل الايرادات
فتامل قوله لانا ان التعقل ما ذكرتم قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون

التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو جوّز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى تحصل في بعض
دون بعض المجردات قوله لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير قد يوجد بهذا بان العلم مما نعلم بالضرورة كل احد اما
بكنهه او بما غيره عن ساير اغياره ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس الذي نسميه بالحضور عند نفسه
سواء كان او ماديا وليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى ان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد
وغيره بحيث يكون احد علما والاخر غير علم فسئل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد
تحقق الحضور ولا وجه له لانه يودى الى ان توجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب ان مراد المص
لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة في
قول الشارح حقيقة العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان
الحيوان الناطق فيصح ان يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود
العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقة ذلك قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة اه
نوقض فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما
واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد
مهنا قوله واذا علما معا علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا فيكون العلم
تاما بالمعنى الذي تعرفه وح نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان
تصور كذلك نقول بلزوم الثالث لهما وهلم جرا لكن يستطع بانقطاع التصورات القصدية قلت في تقول الدليل الذي
ذكر لو سلم دلالته على علم التصدى بدانه تعالى لم يدل على علم القصدي بمعلولاته فلا يثبت المط قوله وعلم انه موجود
وعلم انه يلزم اه فيه ان الظاهر من الدليل السابق كون المقصود مهنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلمان
الاخيران مما لا حاجة اليه الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم
التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في
المدعى قوله لكن ما ذكرتم يدل اه دفع لجواب صاحب المعاصر بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه
اي من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي
اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته بما يدل بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما
كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه
قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة لنفس المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا
ثم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه فان
قلت لما ثبت ان المقتضي لكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته لزم كون عليته تعالى معقولة بذاته

حضوره

169

ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المط قلت اجيب عنه بانا لا نم
ان العلية حاضرة له تعالى لان حصول الشيء للشيء اما بوجوده له حاصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير حاصل كما اذا
حصل حضور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها
له تعالى حاصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضي ثبوت الصفة فيه ظليا ايضا فلم يلزم كون العلية معقولة
له اصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي اذ لو اعتبر في حضور الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين
الحصولي والحضوري في علم الله تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزم
ابو علي وراغم اصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السوال عندي منع ان العلم
الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم العلم الحصولي بها عليه وهذا الاستلزام هو مبنى
الاستدلال وعلمها الحصولي هو المم في الجواب على ان حضور عليته تعالى لا يستلزم حضور عليته معلوله لما بعده
له تعالى فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى قوله كالكليات صادر عنه صدور الكليات
عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معللة في ضمن الافراد فهو راجع الى
تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وهذا يظهر ان دلالة ثاني مسلك الحكماء على علمه
تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات قوله فلا يوجبان الا علما كليا لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات
المعلولة والا فمن المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئي فتامل قوله لا استلزام التغير في صفاته الحقيقية
قد ذكرنا في مباحث العلم ان مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زايدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا
لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجمع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم
واما عند غيرهم فلا فينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام ولو كان بعيدا كما نبهت فيما سبق على مثله قوله قد ناقض
كلامهم مهنا اه قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس
به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض
ودفع بهذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى
الواجب تعالى قوله يعم المفهومات كلها اورد عليه معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى
بان العلم يقتضي التمييز او صفة توجبه ولا شيء بعد الجمع يعقل تمييزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم
بآحاده فيكفي تمييز كل فرد ولا يجب تمييز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما
والمعلومية تقتضي التمييز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم تتميز المعلومية عن ذلك
الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا نم لزوم التمييز فان التمييز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق
في الجواب ان التمييز مهنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى
اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة قوله والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات

قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشيا متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك قوله من قال من الدهرية المنهي
من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما سيذكره في النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون الصانع
لا على نفي الواجب فلا يخالفه من الكلاسي
المختار فكانه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور قوله لان العلم نسبة قيل هذا انما يدل على عدم
العلم بالعلم لا بالذات كما يراه الفلاسفة ومتاخروا المعتزلة والجواب ان المراد العلم بالمعنى المصدري اعني الكشف والتمييز
نسبة وعلى هذا لا يتجه الجواب كما سيتضح قوله والجواب منع كون العلم اه هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في اخر المقصد
الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت هناك ظلمطة قوله ولنا مى يقتضى اه قيل العلم كما هو الحال
صفة توجب تمييزا وانكشافا ولا شك في ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم والمعلوم فيعود الاشكال
ويحتاج الى الجواب السلمي الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة
ونسبة الشي الى صاحبه اولى واقدم من نسبته الى آلته قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف
تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد ان الكلام ههنا مسوق على نفي اقتضا ذلك التغاير لجواز ان
يكون لشي واحد بالنسبة الى شي اخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه
بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على
تلك النسبة لا سابق عليه كما مر في بحث العلم من موقف الاعراض والمنفي هو اقتضا سبق التغاير قوله اعتبرت بالعرض بينهما
فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه ح تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى الا مغايرة العلم للمعلوم قوله فان
زاده
التغاير الاعتباري كاف قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه
عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر قوله اذ قد يتحقق النسبة
بينه وبين جميع اجزايه ان اراد النسبة الواحدة فممنوعها ولا يلزم من انتفايها عدم علمنا الا احد اجزاينا لجواز ان نعلم كل جزء
بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المط فليتامل قوله لان الكل لنا الحج وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من
الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم دفع الحج قوله والا فمن علم شيا علم جميع الاشيا
مبني على ان العلم بشي اذا كان عين العلم بشي اخر في الجملة كان العلم بشي عين العلم بكل الاشيا الا اذا الفرق بالعينية في
البعض والغيرية في البعض الاخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية هذا انما
كما سيصرح به الشارح
يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره تعالى معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلي اعني لا شي من الغير بمعلوم له
تعالى فدليلهم لا يطابق دعواهم ولو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه الا انهم الان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته
كما يشعر جوابه بانه كثرة في الاضافات
الى ذاته ارجح من نسبته الى الغير واما نسبته الى الغير فيما لا يتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتامل
قوله اذ المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما
ذكره الفرقة الثالثة قوله تفصيلا لا اجمالا اه يريد ان الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا
لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا ولذا اعرض عنهما

واجاب

واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا يحذو وفيه قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا شك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات بنفسه عندهم
او هو غير مهروب عنه
من بعض الوجوه ولهذا اكثر الفلاسفة بهذا الدعوى فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير
العلم بها حتى يلزم احد دون الاخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا لكونه
الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسيم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وانت
خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية يحتاج الى الالات جسمانية وقد عرفت ان هذا الاحتياج
غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى قوله يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة هذا انما هو على راي القائلين بالصفة من الفلاسفة
لما نقله الكوي الاستاذ المحشي
او كلام الرازي كما نبهت عليه في الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ثم عند الفلاسفة ايضا وقوله
ان المص اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة قوله لان العلم عندنا اضافة اه رد
هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري تعالى
عز اسمه عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظ ولا في العقل لان المفروض انه لا صورة
ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف
تحققه اصلا والحق ان المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من راي اهل السنة لا يخ عن اشكال
واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة
صفة موجودة قديمة فيجوز كونه ام الاعتبار بالا بلايه ولو اسقط لفظ عندنا لكان اظهر قوله بل في مفهوم اعتبار
وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي يتوارد عليها الصور المختلفة تعتد
ورودها تتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بان اللايح منه ان العلم صفة تنكشف بها الحادث عند حدوثه
لا قبله وهو مذهب ابي الحسن حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه
الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب قوله وادراك المشكل انما يحتاج اه هذا الكلام
يدل على ان الافقه صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ما له امتداد في المنقسم انما يستحيل اذا كان حلول
الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو وهم والحقيقة ان كون الشي ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي والطباعه
في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة اعترض عليه ابو الحسين رحمه الله
ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما
علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه
جرجم زاده
سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما
ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما ذكره
الشارح بقوله وتوضيحه اه يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور قوله كذلك العالم لكن هو وصفاته
الحقيقية زمانية اه فيه بحث لان الله تعالى ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه معارن له كما هو ومن المعارف يكفي

واجيب عنه بان ما لزم الوجود
الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه
وقد عرفت في موقف الاعراض
ما فيه واخر بمنع ان الاضافة موقوفة
على تحقق المضاف اليه صح صح

فى اتصاف الزمان مقيسا اليه تعـ بالاوصاف الثلثة والحاصـل المكان مجتمع الاجزا حاضر عنده تعـ ولا يتصور فيه القرب والبعد
بالنسبة اليه تعـ لانه ليس بمكانى ومنهاط واما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع فى الوجود وكذا الزمانيات قد لا يكون مجتمعة
فيه فالمقول بان نسبته تعـ الى جميع الازمنة سواء مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع فى الزمان لايخلو عن اشكال ه
والاولى فى بيان عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ويقال انه سبحانه يعلم ان الجزء المعين من الزمان لا باعتبار
المضى والحضور والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلانى والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم
زمانيا ام لا ومنهاط عند التامل قوله قال بعض الفضلاء قال الاستاد المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة
يحتاج الى الالات الجسمانية بنا فى ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم فى هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم على اى محمل حمل الاصل من
اصولهم المقررة عندهم لازمة لا مجال لتخليصهم عنها قوله الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع اه لايخفى انه اذا ارجع
كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لايتحقق سيقع
ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد رجع الثالث الى الاول وقد يجاب عنه
بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن الاخر وانفكاك الشى عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه
تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار وتشهد به شهادة بينة قوله وقد يعتبر اه فانه صريح فى بيان انفكاك كل منهما عن الاخر
فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول قوله والصواب كما فى الاربعين اه رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد وذلك لان الشى الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم
بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا ثبت تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزمه
اه قد يجاب عنه بان الثابت فى الازل انه سيوجد زيد فيعلم كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد
وهكذا فلا يلزم التجهيل قوله كالعلم بالشى والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة فى هذا التمثيل وتوجيهه وبيان ان انتفاء
لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه وبوجه اخر فليتذكر
قوله فى القدم والحدوث اى الازلية والتجدد قوله عالمية تعـ تعلق الذات اه قيل المماثلة ان لم تثبت لمجرد التعلق بطل
اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعـ وعلمنا الا فى التعلق بمعلوم واحد وان ثبت فقد تسلم وبى ذات الله تعـ علمنا فى التعلق
فينبغى ان يكون ذاته تعـ مثلا لعلومنا واندفع فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعـ وعلمنا مع المساواة فى التعلق فكذا بين علمه
وعلمنا وفيه ما فيه قوله سلمنا التماثل اه لا شك ان تسليم التماثل تنزل لابطال راى المعتزلة والاظهر كمثلى شى فى ذاته
وصفاته قوله كما فى الوجود قال فى حواشى التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات
متماثلة قوله والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية قد سبق البحث فى جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبنى
على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة ه
الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق قوله وهى اضافية فيجوز لا تناهيها
صرح فيما مر مرارا ان التسلسل فى الامور الاعتبارية وان لم يكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجرى فيه برهان التطبيق
بانفاق

بانفاق الفريقين للاسم الا فى بعض المواد لا ببرهان التطبيق بل بدليل اخر قوله والجواب المعارضة اه قيل عليه التمسك
بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب بان التمسك
به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الاية الواحدة بل تعارض الايات التى اوردها ام لا اختلف الاية فيه فقال
بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لكن تاويل المتعددة اصعب من تاويل الواحدة
خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا قوله وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ليس كما
ينبغى لان ايمة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام فى التفسير
الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره حذف المضاف اى لا يحيطون بشى من متعلق علمه تعـ ليس بارجح
من تاويل العلم بالمعلوم فكلامه هيهنا مما لا ينبغى ان يلتفت اليه قوله اى على انه عالم الانسب لما سيذكره الان من ان جوه الله تعـ
عند الحكماء صحة ان يعلم ونقدر ان نقول هيهنا اى على انه عالم وقادر ونريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء قوله لانها
فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى لفظة اما من عبارة الشارح اوردها ليضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
والمالم يذكر المص هذا المعنى الاخير لانه اورده وحده فى اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد هيهنا معنى اخر ينبهها على الحال
او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك قوله ومن المعتزلة انها صفة القائلون قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لا متاخروهم
النافون لها والقائلون بان صفاته تعـ عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله فعليه بالدليل
اى فليتمسك بالدليل او فالدليل واجب عليه على ان الباء زايدة وعليه خبر قدم على المبتدأ الفادة للحصر قوله فى انه تعـ مريد
قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ه
ويميل الى احدهما والمريد ينظر للطرف الذى يريده قوله من احاط علم الاول اه اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة
مريدا به الصورة الحاصلة قوله من غير انبعاث قصد وطلب فالاوامر والنواهى الدالة على القصد والطلب يكون عندهم
مجازات عن لاقتضاء العلم بتقصان الخير فى الكل والابعاد عن النسبة قوله وابى القاسم البلخى هذا مع قوله فيما سبق وقال
الكعبى مشعر على ان ابا القاسم البلخى غير الكعبى وقال فى بحث القدرة فى شرح المقاصد ومنهم بعض من المخالفين فى عموم
قدرته تعـ ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكره هيهنا يوافق ما فى ابكار الافكار
حيث قال فى بحث الارادة ومنهم النظام والبلخى والكعبى ولو ثبت تعدد البلخى والكعبى لكان التوفيق بين الكل واعلم
ان نقل الكتاب هيهنا مخالف لما فى الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعـ مريدا فى افعال نفسه عند ابى القاسم البلخى انه موجد لها
وفى افعال غيره انه امر بها ولما فى ابكار الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبى والبلخى فانهم قالوا ان وصف تعالى
بالارادة شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعـ امر بها
ولعل هناك نقلا اخر منهم اختاره الشارح وان لم نطلع عليه قوله ان ظنه او اعتقاده اه انما زاد الشارح قوله او علمه
به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل فى حقه تعـ مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا
يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفى صحة المعنى واما قول المص ان ظنه او اعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص

لتناول الاعتقاد للظن اللهم الا ان يخص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم **قوله** بالداعية التا للمبالغة كما في علامة وللنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التا ايضا كما يجي في كلام الشارح **قوله** زايدة على الداعي وهي الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض **قوله** وهو غير كونه مكرها ومغلوبا ورد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفي المقدور وهو المعني بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب **قوله** وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور في المحصل وغيره ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رايته الا في شرح الابهري على انه قد يرد عليه بانه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبيهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير **قوله** فلا بد لتخصيصه ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زايدة على نحو ما مر في الحيوة لانه ينفي القدرة **قوله** وليس ذلك المخصص القدرة اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه اشار المصنف حيث قال في مباحث الارادة في الموقف الثالث لانا نقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع **قوله** اي العلم بوقوع شيء اه اشار بالتفسير الى ان ليس تبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقض قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم الوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على ان اصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما يشير اليه فان قلت هب ان العلم بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالتبع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا للوقوع فذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب وقد ابطلوه بالدليل السابق نعم يرد على المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لغير هذا العلم والمدعى مغايرته له مطلقا **قوله** فثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين تم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى فيلزم تسلسل الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا **قوله** فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها اه وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسايط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا

يجوز مثلا

يجوز مثله في القدرة وان اختير ان الكلام في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالين كما هو الحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني **قوله** يدعون الضرورة في استواء اه قيل الفرق استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب هي عليه وغيره ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على احسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذا لم يكن لا بالارادة تخصيص بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مر اليه الاشارة **قوله** اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذهبوا الى انه تعالى يريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار **قوله** انه عند وجود المستعد اه اي المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول ماخذا لقل ما ذكره كلام مجملي لا تحقيقي اذ حاصله ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فح لا يتجه ذلك القيل **قوله** والمعدات قايمة بذواتها اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي لحمل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قايمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا ان المعد قد يكون عرضا **قوله** لانه خروج عن قانون الملة ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا **قوله** والاظهر انه تعالى وجه الاظهرية اه اعترض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قايما بذاته قايم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة وايضا يحصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية ولعل هذا غير خفي وقد يجاب بانهم لا يقولون بان كل عرض قايم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قايما بذاته قايم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل وهم يمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضروري فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلا بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما فيما لزم منه الكفر باعتراف الملتزم **قوله** خاتمة في ضبط مذاهب اه لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقوال التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكعبي وابي الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والاخيرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لتحقق عن خفاه ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا امر المريد به وهي نفس الارادة عند ضرار القايل بانه عين الذات وهذا انه

واما قوله الاخر ظ

ذكر في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر ثبوتي معلل
بذاته تعه فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يبطله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريد
عندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة وتعلقها بالذات هين **قوله** ويبطل الاول انا نعلمه اه
قد انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم دون ما صدق مثله مرارا **قوله** ويبطل الثاني لزوم كون الجماد
اه قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا **وفيه** ان الافعال
الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الافعال الارادية وانه دور ظ
اللهم الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي
يصدق بعدم الاختيار فيشمل الجماد وقال في شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس
بشيء لانه انما يعتبر ذلك ارادة الله تعه ان قلت خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة **قلت**
مراده ان في الحد قيدا مخصصا وهو ضمير كونه الراجع اليه تعه لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه
لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتامل **قوله** انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح المقاصد
بان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ الغرض
تسليم التجدد المنافي لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها الكل عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح
في اول مباحث الاعراض **قوله** وان نسبته مما لا محالة الى جميع الذوات سواء **قيل** لا نم استواء النسبة فان ذات الله تعه
فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه **قوله** فلا يكون علة
للثبوت **قيل** هذا انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشاؤ
وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق
له في الاعيان **قوله** فلا حاجة الى الاستدلال عليه فان **قلت** لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمدرك
فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيهما **قلت** ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى
الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظ **قوله** وكذا الحديث مملو به اشار الشارح باتمام لفظ كذا الى ان ضمير
مملو راجع الى كل من القران والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوان **قوله** ولا ما ويله اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة
بحيث لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تعه فلا يقدح فيما ذكره تاويل الاشعري السمع والبصر العلم بالمسموع والمبصر
قوله على مقدمات لا يصح اما اي جميعها بل الصحة انما هي لبعضها وهي الرابعة فتامل **قوله** المقدمة الثالثة ان المحال اه ليس
كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ما جعله
مقدمة ثانية ماخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ماخوذة من
قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها وبضدها **قوله** والعمدة في اثباته الاجماع **قال** في شرح المقاصد جواب المنع
اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا ويعتقد انه لا يصح في مثل هذا النمط التمسك به وبسائر

الادلة

الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعه حيا سميعا بصيرا وقد تعترض على الجواب بان المص لم
يقل انه لا سبيل الى اثباته الا بالاجماع حتى يتاتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ولكن ان يدفع بان
مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فليتامل **قوله** كيف وحجية الاجماع اه اي كيف
يعول وذلك التعويل ايضا لا يخلو عن خلل وهذا ما يقتضيه ظ قول الشارح في اخر الكلام فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر
الى التمسك بالاجماع اه والانسب لقوله وحجية الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل على الاجماع
ابتداء من اخر الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع ابتداء وقوله كيف منصرف الى الاول اي
كيف لا نعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع اه واما قوله في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع
فليس بنص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما
قوله مناقشة هي انه لم لا يجوز ان يكون يفارق الحالتين بالهوية وانما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام
المص فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع العقل حالة ان مرجعها تخلف فلا يكون العلم صفة واحدة
كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الاثار مع وحدة المنشا لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في ابحاث الكلام
قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر
بل ثبوت الانكشاف التام الذي لثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا
يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فللعلم عندهم حقيقتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف
العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام **قوله** فان وصفه تعه اه وايضا سوله فقال العلامة
تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظ ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال
الانبياء مطلقا لا ان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر **قوله** وامالم يوصف بالشم اه قيل لا خلاف في عدم
جواز وصفه تعه بهذه الثلثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير
بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعه وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا
لئلا يلزم التجهيل تعه عن ذلك علوا كبيرا ولذا **قال** امام الحرمين يجب وصفه تعه بادراك الطعوم والروائح والحرارة
والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعه شام ذائق لامس لانها تنبئ
على الاتصالات الجسمية واشتهر بان هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه
صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وامثاله له تعه على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ
ليس العلة في هذا الاثبات لزوم التجهيل لنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة
زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات
شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله
فليتامل والله الموفق **قوله** خروج عن المعقولات قالوا ولا منقص في ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح

تعلقها بالمعدوم وبما هو موجود والقائد فيه تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف العلم والسمع والبصر قوله
فان [illegible] الادراك بالفعل [illegible] قيل يجوز خلو الباري تعالى عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء متعلقيهما اعني السمع
والبصر مذهب ابي الحسين البصري وقد ابطلوه بانه يلزم [illegible] هذا وجوابه ما اشرنا اليه آنفا من ان الادراك السمعي والبصري
عنده [illegible] السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على مذهبه
فليتامل قوله [illegible] لانهم كانوا يثبتون له الكلام اي يثبتون له تعالى متصف بالكلام لانه موجد له كما يزعم المعتزلة لم
[illegible] ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم
[illegible] ارسالهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او نحو ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة
على ايديهم [illegible] في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام كما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه
[illegible] قوله [illegible] على الصدق ليس باعتبار انه كلام حتى
يلزم الدور [illegible] القران الحادث [illegible] على القران القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] المعجزة [illegible] قوله كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر قلت
[illegible] قلت [illegible] الكلام اللفظي [illegible] الكلام النفسي وهو
[illegible] الكلام اللفظي [illegible]
[illegible] الكلام اللفظي [illegible]
قوله [illegible] الوجود المذكور [illegible] بوجود الاول
[illegible] الامام احمد بن حنبل [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] كلام الله تعالى [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] الكلام اللفظي [illegible]
[illegible] كلام الله تعالى [illegible]
[illegible]

ذكر

ما ذكر في ابكار الافكار قوله بل خلقها الله تعالى في غيره كالشجرة الذي في نفس كن ما نهم قالوا قوله تعالى للشيء كن [illegible] حادث
لا في محل لان [illegible] سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شيء من الحال [illegible] ما كانت او غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الاية هو ان ليس قولنا
لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع الحال الا ترى
انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت
في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الاية تدل على تقدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكان
وقوعه بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى [illegible] قلت كلام العبد مخلوق له
عند المعتزلة فلا يكون مخلوق الله تعالى قلت ذكر الامدي في الابكار ان المعتزلة كانوا اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق
للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا تعود من خلق الاجسام وغيرها [illegible]
العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او ينتفي كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما [illegible]
العقلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلامه اولا في [illegible] ثم العبد [illegible] قوله كاللوح المحفوظ
عندهم اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما يكون الى يوم القيمة كما يكتب في
الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عنده متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور [illegible]
عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم [illegible]
الله في غيره كاللوح المحفوظ [illegible] لان المخلوق فيه هو [illegible] لا الاصوات والحروف [illegible]
[illegible] المقرب كما لا يخفى وايضا يلزم المخالف في قوله [illegible]
قوله [illegible] الالفاظ [illegible] الكلام النفسي هو المدلول [illegible]
[illegible] المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ [illegible]
[illegible] بالالفاظ [illegible]
النفسي [illegible] الكلام اللفظي [illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] التعبير [illegible]
[illegible]
[illegible] في القران [illegible] قوله
[illegible] قوله [illegible]
ان الطلب [illegible] الكلام النفسي [illegible]
[illegible] قوله [illegible]

لا نعلمه بل نعلم خلافه اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق
اذ كل عاقل في صدد الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا اثم في شانه تعو وقياس الغايب على الشاهد لا ثبت
المط وان افاد الالزام على الخصم القايل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون
علما تصديقيا لا تصوريا ففي المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات
بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القايلين بان الكلام النفسي في الواجب تعو ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسي
للعلم اليقيني عين المط واجاب الامام الرازي عن الثاني بان الخبر لما كان في الشاهد مغايرا للعلم كان في الغايب ايضا
كذلك للاجماع على ان ماهيتها لا تختلف في الشاهد والغايب واجيب بان عدم الاختلاف غير مسلم وذو تعالى
في الجواب المقصد مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفيته ماهيته واما الاثبات للواجب تعو اذ ذاك فيما نقل من الانبيا
تواترا وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من الانبياء عم يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد
ماهيته ومغايرته لباقي الصفات قوله واعترض عليه بان الموجود اه قد تكلف في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من
قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلا سوا قام بالنفس اقتضا ام لا واما
الدليل على المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعو امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما
الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة
المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع قوله هو ارادة فعل اه قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام
النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست
مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظ عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتامل
قوله وليس يتجه عليه اه فان قلت يرد انه عليه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها
ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم لما امر به كما اذا قال المتكلم لرجل انا امرك عند فلان بالامر الفلاني
لكن لا اريد منك الاتيان به وانما امرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا الايقاظ ليس ههنا حقيقة الامر لانا نقول
فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الاخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان
بالجملة الامر به وبكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القراين الخارجية فتامل قوله راجع الى العلم القايم
بالمتكلم فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزايد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوصية
الواجب تعو لعل المراد بالعلم العالمية وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع
هذا الكلام من قبيل المعتزلة الزامي لان شرعية الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان قوله وهو سهو لان
التعلق فان القدرة اه قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه
ولها تعلق اخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المص حيث حكم باستوا نسبة القدرة الى المتعلقات
التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فح لا سهو اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان

المص لم

175

المص لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق قوله ويرد عليه ان ما نجد اه اعترض عليه بانه يقتضي ان الرسول عم لم يامر بشي ولم
ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مامورون ومنهيون ولذا وجب
علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم
يكفي في خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان فهم ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه
كوننا مامورين ومنهيين ضمنا وتبعا قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي ح قالوا انما يكون محالا اذا طلب
من المعدوم ان ياتي بالفعل وقت عدمه واما لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا قوله فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو
كان مخصصه الارادة لزم حدوثه قوله كتعلق الارادة لذاتها فيه ان تخصيص المتعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز
في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا ولا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح
او الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعو وايضا يشكل النسخ وسنشير الى جوابهما قوله فانهما يدلان
على ان الذكر محدث يرد عليه انهما لا يدلان على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون
القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا قوله الثاني قوله تعو انما امرنا لشي اذا اردناه فيه سهو اذ ليس نظم الاية
كما ذكره المص بل في سورة النحل انما قولنا لشي اذا اردناه وفي سورة يونس هكذا انما امره اذا اراد شيا الاية
قوله لكونه جزاء له بعد اذا اجعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الواقع فيكون المعنى
انما قولنا لشي حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون فيكون قول كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث
فيكون قوله كن مع انه كلام الله حادثا سوا اطلق عليه القران او جعل القران حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى
قوله اما التاخر عن الارادة الحادثة ان كان هذا للجبايية القايلين حدوث الارادة لا في محل فالامر ظ وان كان للجمهور المعتزلة
فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها قوله فلان التاخر عن شي يوجب الحدوث لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تاخره
عن شي لا بالزمان ولا بالذات فليتامل قوله والمختص بزمان معين محدث اما المختص بالحال والاستقبال فظ واما المختص
بالماضي فلان الاتصاف في الحال والاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت
قال ابن عباس رض احكمت اي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع به ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر
قوله وعربيا اخرى دلالة الاية الكريمة على ان كلام الله تعو قد لا يكون عربيا ظ فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته
على انه قد يكون عبريا اخرى فبضم ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة
على التغير قوله السادس انه معجزاته للمعاندين ان يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عم ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة
ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته قوله على صفاته القديمة القايمة بذاته تعو اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القايم بذاته تعو
بخلاف اللفظ وانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا قوله
ولا ارسال في الازل فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل الازل فح يتلايم مع سابق

الكلام وللاحد فتدبر قوله ولا شي تصور منهما في القدم للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القران رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته قوله والحق ما اختاره المص لان جميع مقدمات الغريبة ليست عقلية قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى قوله تنبيه كلامه واحد اه فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات بالخارج فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وساير الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا ساير الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه تاتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التاثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الاثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما ان ولما كانت الذوات مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكره وان تمشى لهم في القدرة والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر ما قال الامدي في ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه فر بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القايم بذاته خمس صفات مختلفة قوله فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابي سعيد وطايفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في ان الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الامدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابو سعيد وطايفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة ويوجب تعلقه بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب تخصص كل نوع من الانواع الخمسة بمعروضات يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تامل فتامل قوله وذلك الكلام الواحد اه فيه ان كون الكلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنى كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر الاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل قوله فجاز ان يوجد جنسها بدون ما كان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها والحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله اسام بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الابهري قوله والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب ينافي حكمة ارسال الرسل تجاب بان احاطة كل حكمة مما لا يتاتى من القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا نطلع عليها قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا يخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عم الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره

والانكار

قوله ولا يدل على صدقه في الحروف الخ ما قيل انه يفهم من هذا الكلام انه لا يلزم من كذب اللفظي كذب النفسي والا يلزم من صدق النفسي صدق اللفظي وح يقول اللايم من نسخ اللفظي نسخ النفسي لما مر قيل ليس معناه ان نسخ اللفظي يستلزم نسخ النفسي كما توهم بل معناه انه قد ينسخ النفسي والمعنى المناسب له كما ينسخ اللفظ بالمعنى المناسب له فتامل

والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بنا على قاعدة الاختيار فتدبر قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم اه لا يخفى ان ظاهر قول المص واعلم اه هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع في جوازه الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سوال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا التاخ عن محل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المص فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره قوله لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اه ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بنا على توهم حدوث مبناه اعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قايمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر قوله واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة اه فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيا اه مم ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكن ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيا فانه يتعذر علينا ان نحكم خلاف ما نعلم وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بنا على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتامل قوله مع ان الامم عندنا هو بيان صدقهما لانهما التي ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي جل بهذه الالفاظ والعبارات الدالة بالنسبة اليه وكذا لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها كذب ايضا اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبنا امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القايم بذاته تعالى في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتامل قوله فهو تصديق فعلي اه اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر انفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت القبح العقلي وح فليتمسك ابدا بما قاله المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واضرابا لا مهال وجوابه ان حجية التصديق الفعلي

معلومة بحسب العادة سواجواز النقض في الفعل ام لا الا ترى انه لو اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم
وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود
فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعله قطعا كيف ولا شك
في الجواز في هذه الصورة اصلا قوله كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف واعلم ان اكفار منكرها انما هو
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قايمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قايمة به جل وعلا وهو كونه
مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجد في لسان الملك او لسان النبي عم واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القايم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما نقراه
كلامه تعالى بل مثله واللازم بط للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عليه السلام
وان كان اسما للنوع العام يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون
الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام الشتراكه بين النوع وذلك الفرد
الخاص قوله مكتوب في المصاحف محفوظ بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب
هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم
الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها ولا يعد متباينا الا بتباين الحروف والهيئات قوله فجوابه ان ذلك
الترتيب اه قد يقال المقول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج
عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها متقدما على بعض ويندفع
بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القايم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القايم بنا عبر عنه بالتلفظ تفرقا بينهما واشعارا بان اللفظ
الحادث كانه المصدر به لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا
التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه اه من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث
انما تدل على حدوث ماهية القران لا على حدوث تلفظ القران وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقران لكن يشكل هذا
على ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه قطعا قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه يحتمل
ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد هنها نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان
الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبنى على ظ لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول
كوجود الصانع وان لم يكن تحصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم
مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول فظ واما
على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب ناسخ شبهة السمنية
على افادة النظر العلم قوله ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا ما قاله الاولون

مع زيادة

صفات اختلف فيها

مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص
قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات اه اي اراد واحصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفد وان اراد واحصر الطريق مطلقا
فمم لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل لو صح لكان دالا على حقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من
المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال المعرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته بالكنه ممكنة قلت لو سلم
فلعل له صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يتم لهم بما ذكروه نفي صفة غير السمع بالكلية فتامل قوله نحن مكلفون اه هذا
مرتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترغيب باعتبار الاخبار نظيره الثاني قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا
كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبركم انا مكلفون بهذا لا يكذا وح لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخلة تحت
الوسع فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان يكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التوزيع يقتضي عدم التكليف بها اذ
لا يتوقف تصديق النبي عم على شيء منها فتدبر قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عم ما عرفناك
حق معرفتك يدل على انه لم يتم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عم باعتبار بعض المراتب
واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره قوله ولكن لا يمتنع كثرة المالكين
لزوم كثرة المالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما
لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عم قرر عوام المسلمين على ما
فهموا من القران قوله وجمهور معتزلة بغداد ظ يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الحال
ومتاخروهم يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات قوله صفة وجودية زايدة فان قلت العدم يوصف
بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي قوله كما في اول الحدوث هذا انما ينتهض
في المحدثات وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود في هذا وغايبا على انه لا يدل
على كون البقاء زايدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر قوله منقوض بالحدوث قيل النقض به مدفوع
لتقدمه على الوجود وكل وصف يتقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه موخر عن الوجود
وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث
يؤيد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل قوله لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني
لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في
الامور العامة ان العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا ترى انه اذا عدم
السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ
في ساير الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب تعالى ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغي ان يقتصر على ان تجدد
البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس
البقاء فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون بقاء الباري تعالى ايضا نفسه واثبات ان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زايد

بخلاف غيره مشكل و ايضا انما قال الخصم القايل بكون البقاء صفة وجودية زايدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب و لا
القول بجواز ان يكون بقاء الصفات اعتباريا كما سبق في نظايره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة
وجودية زايدة على الوجود دال على كون بقاء الصفات وجودية زايدة على الصفات اذ البقاء يتحقق دونه كما في ان
زمان الحدوث و يتجدد بعده صفة هي البقاء و الحاصل ان دليل الثاني تم الزاما وان لم يتم برهانا قوله ويرد على
هذا الجواب الخ بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قوله ماذكر بوجه لان هذا
القول يرد على ذلك الجواب و توضيحه ان هذا القول مابطه ذكرها صاحب المطارحات و بينها انه لو لم يكن اعتباريا
لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة و اذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء الصفات عين البقاء لا تم معه الضابطة
فكيف يثبت ما هو المطلوب اعني كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف الخصم بوجودية البقاء كانت القاعدة
الكلية توجيه الايراد بان خاصية سواء ان ادعاهم وجودية البقاء و انقطاع التسلسل بكون بقاء وجه يرده عليه الزام
بان ماذكر بوجه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا و يمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول اي الرد لا على
صيغة المعلوم من الورود و يحمل ان ماذكر بوجه انه قاطع في كون اعادة لما ذكره في الامور العامة و يكون
قايده الاعادة دفع سوال متوهم و هو انه كيف يدعي وجودية البقاء و كون غايته عينه مع انه قد سبق ان ماذكر
بوجه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب و على هذا ايضا يندفع البحث
لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعي و رد الدليل لا يكون ردا للمدعي لان ابطال الملزوم لا يفيد
ابطال اللازم سيما و المستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء
نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي لرفع ذلك
السوال فليتامل قوله لزم الدور لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا و عكسه بالنسبة الى
وجودها في الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعي ان قيام البقاء محتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني
تقدير قوله و الجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اختيار الشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد و
جعله لانه يلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول و منع للزوم الدور ثم ان الضمير في وان اشعر كلامهما
راجع الى البقاء و الوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه الشارح لا الى الذات و المعاصي يلزم ماذكر قوله
حاصل بهم هذا التعليل وان كان يه القايل بان البقاء معنى يعطله الوجود في الزمان الثاني لان مراد المانع منه
الايما الى ان ماذكر لا يتم حجة ... بل الزامية حتى لو قيل بالمعارضة لم يتم التقريب فان قلت كيف يقول به ذلك
القايل مع انه يقول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته قلت لعله بنى على ماذكره صاحب
الصحايف من ان اللازم افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات و لا امتناع فيه كالارادة متوقفة على العلم
و العلم على الحيوة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات فان قلت وجود الشي في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم احتياج الوجود

ار وسط البقاء او بقاهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة و المعلول ما يدل على عدم تجويز هم الا ما يعتبر الوجود
في الزمان الاول بشخص من صفة البقاء بكونه علة له في الزمان الثاني مع استحالة تعدد الاستقلال في الحاجة فالعلة لزم ان البقاء
الوجود لذاته اي لما يتعلق العلة و يحتمل ذلك المعنى الى الخارج قوله اثبات البقاء قد يعبر انه في العبارات مما يوجب ذكر ان البقاء
وجوده التصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا يتاتي على مذهب الشيخ القايل بان الوجود عين
الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون عين الوجود في الزمان الاول وهو عين الذات
في الزمان الاول لا يصير غيرها في الزمان الثاني اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف اي استمرار الوجود الحاصل
في الزمان الثاني ويدعي انه عين الوجود ولو في الزمان الثاني على ان اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا
ثبت ان الاستمرار و الوجود في الزمان الثاني زايد على اصل الوجود وكان الاسهل ان يتعرض له قوله لان الاستمرار
اذا لم يكن بلا بقاء فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف للاستمرار الوجود في الزمان الثاني واما بقاء الاستمرار فهو
لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود
فيه واما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من تعليله لان علته وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول فيحتاج
للبقاء نوع من معنى البقاء فان الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذي علل به الوجود يعم
المعدوم و يجوز انعدام المعدوم لكن هذا مختص بالحوادث و اللهم الا ان يراد ان ذات البقاء لا يعلل به وجود
الذات و وجوده نفسه في الزمان الثاني و لا يحتاج الى البقاء بهذا المعنى فتامل قوله كالمرجون القديم الكرجون يوم
العذق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة قوله فكذا النجوم الذي هو المقوم بلا نهاية فيه منع للقطع بمغايرة المفهوم
دليل الوجود بغير تمام لنوع اخر و لو سلم الاتحاد في النوع فوجوده في ضمن نوع لا يستلزم وجوده في نوع اخر قوله
فلا وجه لصحته لانها النافيين للتشبيه قوله او مرجعها الى وجوده لان حرف في العبارة مسامحة و المقصود ان مرجعه انتفاء
التحيز فلا يرد ان الوجود ليس سلبيا قوله كلا بان الصفات السلبية لا تعلل اي لا تعلل بالوجود فيكون هذا السلبي اولى
ام نفس القدم لا معلول فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد و الحاجة بالامكان قوله اذ معنى في الا و هام انه دفع ما
لعل الله تعالى ما اعظم منه قوله اذ ذلك يجري بالي و التخصيص خلاف الاطلاق ... قوله الاية الشريفة
الكلام يدل على ان الشيخ و من يتبعه حملوا الوجه في الاية المذكورة صفة غير الصفات السابقة و هو مشكل بعد ...
الاية كل شي هالك الا الذات الصفة ... هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا العموم و حمل المستثنى منه ...
عن الذات و جميع الصفات كما ذكره الشارح قوله بل لا يجوز وضعه انه لم لا يجوز ان يعلم النبي ...
القصد الى الابتلاء كما ... ان المؤمن عما قيل في المتشابهات و حمل ما يدعي الوضع في فهم المعنى ... قوله
لان الحمل على اليدين يشعر بالتكلف فاذا اسند الى الباري سبحانه يراد به الكمال قوله ...
ماض و فاعله مستتر راجع الى ... و الفاء للعطف على ... و لي الثاني ... المذكر ...
كان ليسلك على ما صرح به في الصحاح و ليس على صيغة الماضي تاكيدا للاول كما توهم و ...

لاجل ما اصابنى من الحوادث حتى سفرنى فاجابنى ثم قال فلى يدى مسور راى قالت يدى مسور الباب بعد الباب اى انهم فى طاعته
اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسور الاعانة باليد قوله وهو فى غاية الركاكة لما فيه من تعطل الدلالات ثم انه انما
يظهر اذا لم يكن بالبا كما فى الاية قوله عن معنى معقول هو القدرة وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عم بلا توسط
اسباب وآلات كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرايط من اشتغال نطف
الرجال الى ارحام النسا واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية والاطربة وغير ذلك وان
كانت تلك الاسباب ايضا خلقه تعالى وهذا الوجه ادخل فى التقريع على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد فى قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم فانه ظ فى القدرة بلا مرية وح لا يظهر وجه تثنية اليد قوله تجرى باعيننا قيل المراد به الاعين التى انفجرت
من الارض وهو بعيد قوله انه صفة زايدة الضمير راجع الى العين لا العينان والا لقال صفتان زايدتان كما قاله
الامدى قوله مما لا يلتفت اليه ابطلناه بل الامدى ولم يذكرنا وبلا صحيحا كما ذكر فى امثاله قيل وضع القدم والرجل
من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانهما بل اراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها ويقطع مسالتها
كذا فى المظهر قوله الحادية عشر هذا خطا من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بتانيث الحادية لكونها عبارة عن
الصفة ولا سقط التاء من عشره لان سقوطها من الثلثة الى العشرة لما كان علامة التانيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن
فيه لزم اجتماع علامتى التانيث الثانى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين بمنزلة اسم واحد ولمثل هذا يقال فى
المذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكره وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة
فيه لا تجدى كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض
والا فالاخراج امر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج قوله والمراد به التكوين فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت
عادة الله سبحانه بتكوين الاشيا لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود حينئذ
صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة
واما ما قيل من انه لا يلايم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة
النافين لكونه صفة زايدة والقايلين بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له قوله وانه غير القدرة وغير الارادة
لان الايجاد مسبوق بالارادة قوله للممكن ذاتى قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قريب وقوع
المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسياتى جوابه قوله وح لا حاجة الى مبدا اعترض
بان التكوين هو المعنى الذى يحل فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان المراد ارتباط
الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدا لتلك الصلاحية وذلك المبدا فى الواجب بالنسبة الى المحدثات
نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمازة بذاتها عن ساير الذوات قوله حتى يدرك نواجذه الناجذ اخر
الاضراس وللانسان اربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحا ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل قوله تباشير

النجح

النجح النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصد وتباشير الصبح اوايله وكذلك اوايل كل شى والتباشير البشرى ايضا قوله
والكلام فى الصحة والوقوع فان قلت لم لم يتعرضوا على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما
يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعقول عليه من ادلة الامكان المحض
ايضا سمعى اذ لا وثوق على الدليل العقلى ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكن بعضها قطعى وليس فى ادلة الوقوع المشهورة
دليل يفيد اليقين الا ان يثبت بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة فى الطريق الذى سلكوه اهتمام باثبات
الوقوع الذى هو المقصد الاصلى قوله ههنا ثلث مقامات المقام الاول فى العبارة مسامحة لانه لا يخ اما ان يكون المقامات
جمع مقامة او مقام فعلى الاول ينبغى ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثانى ينبغى ان يقول ثلثة مقامات قوله وبناه
آخرون يرده ان الدليل السمعى الذى سيذكره يدل على جوازها فى الدنيا قوله والحق انه لا مانع من منع الرؤيا وان لم
تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق فى المنام مثاله لا مثله اذ لا مثل له قال الغزالى رح وكما رؤى
جبرئيل فى صورة دحية الكلبى وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتى بالوحى نفس جبرئيل ح وفيه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار
اليه الشيخ فى مفتاح الغيب قوله عاين الى تامر الحدقة فان قلت لا رؤية حال التغميض مع ان التاثر باق كما سيعترف به
فكيف تعود الرؤية الى التاثر قلت الرؤية عندهم هى التاثر المخصوص القوى الذى لا يوجد عند التغميض قوله وان
جهله فالجاهل اراه حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفا النبوة والنبوة ثابتة فينتفى الجهل ويثبت العلم بالامتناع على
تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسئله العاقل مع ان السؤال المحقق يتعين الامكان قوله وما علق على الممكن فهو ممكن اورد
عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب
الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشى دائر على شى واجب بان انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام
غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة وجواز انقطاعه وفيه انه مشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد
بالممكن المعلق عليه هو الذى فى مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك فى ان امكان
استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر
لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة تامل قوله بل على تغليب الحدقة فان قلت ليس هذا كما ينبغى لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى
قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعريف بالحمل على التغليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه
فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعنى الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ فى الكناية ليس يستعمل
فى الموضوع له عند الشارح كما حققه فى شرح المفتاح قوله ضرورة مع انه مخاطبه اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة
والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه كمن يخاطب من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام
لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية فيؤول الى الرؤية ومعنى العلم بكنه حقيقة الجزئية ليس الا
للرؤية اصلا فلا يصح قولهم بل يجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها نعم يرد ان يقال خطابه موسى عدم اباه عز وعلا

لا يفيد العلم بضرورة الاسرى انا نخاطبه تعالى مع ان وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو
بمعنى خلق لفظ غير قايم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضرورى
فليتأمل قوله باجماع المعتزلة لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشرى والا فقد قال هو فى كشافه لن ترانى اى لن تطيق معرفتى بهذه
الطريقة قوله من اعلام الدالة على الساعة وفى بعض النسخ من اعلام الدالة على ذاته وهو المناسب لما فى نهاية العقول
وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هو الاول قوله وايضا قوله فان استقر اه فيه بحث لان المفهوم من الاية الكريمة على
التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلايم
فتأمل قوله وفى اخذ الصاعقة اه فانه من المقدمة نظر فى قوله وليس فى اخذ الصاعقة دلالة اه قوله بل كان يجب عليه ان
يردعهم وفى الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عم وعلمهم الخطأ فلجوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فطلب الرؤية ليعلموا الاستحالة ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب
بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا يرى انهم بعد ما امنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور
عليهم وقيل ان تقبلوا ما فيها والا ليقعن عليكم وقالوا له بعد ما راوا من المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور
وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمينان لا الاشكال
اصلا قوله وكيف يقبلون مجرد اخباره فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عم بل اللازم قبولهم قول السبعين
المختارين ان الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا
لم يقبلوه من موسى عم مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا فى شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل قوله فلم صح
موسى عم فى زجرهم هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عم للرؤية كما هو المفهوم من قوله فاخذتهم الصاعقة
بفاء التعقيب بلا مهلة قوله والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت هذا مخالف لما سيصرح به فى بحث الايمان فهو قول الجمهور
وليس لمختار المص قوله وجبريل ليس برب لان الرب المطلق المقيد وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى المربى كقوله تعالى ارجع الى ربك لكن
اضافته الى نفسه مما لا يليق بشأن ابرهيم عم قوله والا لزم الاضمار فى الكلام بان يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حين
حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليها فيها
واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اى من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل
الفاء وان ملابد السابق واللاحق قوله فهو دليل على جوازها فيه قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولها
اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف
على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا الا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم قوله وبهذا
تميز الطويل من العريض ورد عليه ان تميز احدهما من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض لا صرح
انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا مرئيين قطعا وان اراد التميز بسبب رؤية الطول والعرض فهو
مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر اخر مدخل فيه وتميز الاعمى عن
الاقطع

الاقطع من حيث هما كذلك يحتاج الى معاونة العقل ورا المعاونة الاحساسية واجيب بان الكلام فى ثبوت الفرق
فتدبر قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فان قلت لعل للطويل جزءا خارجيا قايما بجزء المحل قلت جزء الطول
طول على ما اعترف به المثبتون له وايضا اصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين
على ان يكون كل منهما محلا له على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض ههنا فلا فان قلت المفروض قيامه
بكل واحد كما فى الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول قوله لما مر فى
مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما صرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل
بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فيه انه لا يمنع الشرطية
مع انهم قايلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر فى الوجود قوله لان الساتر صفة اه
هذا انسب للكلام على حسب ما فهم من قول المص وهو غير جايز لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر فلو قيل لان الرؤية
لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من
بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ بطلان المرئى هو اللون السائر انما فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان
ويرى قوله وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذى هو معنى صدور
والمدعى انه المقدار والحق ان الخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو امر نسبى ليس بعرض والقول
بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز فى الايقاع والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء
المقدار الساتر للجسم وعند النافين المقدار نفس الجواهر المتولفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور
العرض بالبال لا ينافى رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر ان يقال نحن نجزم بالطول
وان فرضنا عدم ما تقدم به مطلق سوى اجتماع الاجزاء فتامل قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض
الواحد اه فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لانه شرطه قوله والا القيام اه ممنوع لان لازم الشئ يفارقه قلت
لازم الشئ ايضا لا يكون نفس الشئ قوله والا القيام اه فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الكلام
فالامتداد نفس المقدار وليس مثره وطارا وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد
الجوهرى شرطا لوجود الامتداد العرضى ويكون المرئى هو العرض فقط قوله لا حاجة به الى علة اى علة موجودة بل
يكفى عدم علة الوجود قوله اى متعلق الرؤية امر موجود فيه القول بان العلة هى الموجودية فى ما سبق من انها
الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة قوله بل نقول
صحة رؤية اه حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع قوله الا انه هو
ما اه ان قلت لم يلزم استدراك العرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى ان يقال اذا راينا زيدا لا ندرك منه
الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المص وليس
بقادح فى صحة الدليل قوله حتى لو سلمنا اه فيه ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور

قوله وقد ابطلنا تعلق الرؤيا الخ فان قيل هذا الابطال انما هو لعدم علمنا بالخصوصية وههنا قد فرض علمنا بها وبطل هذا الاحتياج المعنى فلنا
هذا العلم الحاصل فرضا انما هو في صورة لم يغفل فيها عن التفصيل وهذا لا يدفع وجود صورة غفلنا فيها عنه وبه يتم المط فتدبر

كما سيصرح به الشارح وان كان بحث سنطلع عليه **قوله** وقد ابطلناه ايضا فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا
بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية **قوله** ليس الحدوث هو العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق
قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق
اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع حسب تعدد الموجودات مكابرة بل يراد به الاشتراك اللفظي
ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اي يطلق على كل منها بدون انه يكون هناك معنى مشترك يوضع لفظ الوجود بازائه بل
يكون وضعه بازاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظايره **قوله** انما هو باعتبار
ما صدق عليه بمعنى ان ما صدق عليه احد صدق عليه الاخر كما صرح به المص فيما سبق وان رده الشارح فيه ولذا لم يتعرض
للرد ههنا وساق الكلام على مراد المص **قوله** لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان الامر المشترك بين الجواهر والاعراض
كالمقابلة والتحيز ونظايرهما معلل بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرئي كذلك
قوله لكن لا يلتبس على الفطن المنصف قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود
فقط وان لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة
مرئية **قوله** وفي هذا الترويج تكلفات اخراه قد اشرنا اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور
بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم
صحة مخلوقية الواجب تع عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضي علة اذ العلية
مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة
الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية فقوي وفيه بحث اما اولا
فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها
له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا تعلل الا بالذات
واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق
الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق
بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بالحدوث دون الاخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متاخر عن صحة المخلوقية
لانه وصف الوجود المتاخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل فان
الاعراض لا تلمس لنا الا تبعا لمحالها ويمكن ان يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتامل **قوله** ويستعمل
بالى اه فان قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تع فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظ
الى في الاية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة **قوله** على وامق يقتضي تقضي عليه اي قتله والوامق من المقة وهي المحبة والهاء
عوض من الواو وقد ومقه يمقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق
كالحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تاخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير اليه بعد ما ثبت ان المكنى عنه

يزعم معنى حقيقي للفظ ان قلت العشق فرط الحب لا النسبة قلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها **قوله** فوجب حمله
على الرؤية اه فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تع الا الى الله تصير الامور ونظايره فلو حمل على الرؤية لدل على
انهم لا يرون غير الله تع مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور فيه لانهم لا ينتظرون
سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة او الحصر ادعاء يعني ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله
وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تع **قوله** ايض لا يرعب النزال اي سيف لا يخاف الحرب
واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل
يقال كفرها **قوله** بما اعيى النطاسي حذيما اي بمرض اعجزه والنطاسي يروى بفتح النون في الاصل كل من ادق النظر في الامور
واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه **قوله** والجواب ان انتظار النعمة غم اعترض عليه بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تع فيجوز
ان لا يفعل في الاخرة لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا ورد
بان الاية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا تقارنه الغم في العادة حتى تشتد الرغبة
عند الاسير انه تع لم يرغب عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان
يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا
فلا يناسب البشارة **قوله** الموت الاحمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاء المعجمة قيل هو حيوان
يجري بشق موته والنظارة على الاول بها ايضا من الحمارة وهو الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء
والاول اقرب كما لا يخفى **قوله** وشعث ينظرون الى بلال اه الشعث جمع اشعث وهو بمعنى مغبر الراس وبلال ابن حمامة
موذن رسول الله عم والبلال ايضا كل ما يبتل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمان كعطاش جمع عطشان والحيا
بالقصر المطر **قوله** ولا يمتنع حمل النظر المطلق اه فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول ان الا واحد الالاء والنظر بمعنى الرؤية
الجواب المذكور واحتيج الى جواب اخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لا شك في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
قوله الى جهة الله تعالى الاضافة للتشريف كما في بيت الله تع **قوله** والرؤية لا ينظر اليها اي فكذلك الكيفية القائمة بها **قوله**
والشزر والازورار الشزر النظر بموخر العين غضبانا والازورار العدول عن الشيء **قوله** ولا يلزم وجها ولو سلم فلا
يفيد لعدم تصور التغليب في حقه تع **قوله** لا يجدي نفعا ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل
غير مم اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تغليب الحدقة غير متصور في حقه تع فتعين ان المراد في الاية الكريمة المعنى
الاخر اعني الرؤية **قوله** لم يصح من العرب فان قلت الصواب ان يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تع وتراهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وحمله على مع صحة خصوصية المثال المذكور اعني صحة نقله من العرب ليس له كبير جدوى قلت ليس المراد في الاية
اثبات النظر وسلب الابصار الحقيقي لان الضمير البارز في تراهم راجع الى الاصنام فتامل **قوله** فوجب المصير الى المجاز المتعين

قيل فيه تامل لان الروية الكشاف مخصوص في ضمنه الكشاف مطلق يجوز ان يجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع

عند المعتزلة ايضا وايضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة اي يجوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمه وعلى كل من الوجهين

لا يتعين ما ذكره من المجاز **قوله** فلا يكون مرادا في الاية لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر ان الغاية مع المطلق ايضا غير

مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة المطلب مع الروية بخصوصه وانه مجاز **قوله** بل وفي صحتها ايضا اورد عليه ان مسئلة جواز

الروية عقلية وقد تقرر ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات والجواب انها عقلية اذ قد سبق في اخر الموقف الاول ان

المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة روية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت مثل الصحة

اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفائها اذ لا وثوق على المسلك العقلي في اثباته **قوله** ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

يعني الاجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث

المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا

فرق بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا صرح به في فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة **قوله** الاولى الجهة

الموانع لا عقلا ان الاظهر ان يقال شبه الشرايط لكن نظرا الى انها شبهة ناشية من تجويز المانع الذي يستلزم تحقق الشرايط

قوله ثمانية امور اي شرايطها على ما ذكره المصنف هنا ثمانية والا فالمحقق انها عشرة على ما نقل عن الشارح واحترز على

انحصار الشرايط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة فيه

للقائل ان يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فيكون روية كل ذرة مشروطا بانضمام

الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور

بان روية كل يتوقف على انضمام الاخرى لا على روية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف روية كل على روية الاخرى او انضمام

كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شي منهما مما ذكره هذا وفي روية كل واحد من الذرات ولو عند الاجتماع كلام سنطلع عليه

قوله والثاني كون الشي الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على ان في بيان

الشرايط بعد صحة الروية في ذاته **قوله** كالمرئي بالمراة الخ مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في المراة فالمرئي بها ما له الصورة

وقد سبق دليله ومثل الابهري لما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه **قوله**

وهو الجسم الملون الخ اي باللون القوي فلا ينتقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ما **قوله** مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة

اذ ادراجه مع عدم اندراج شي من باقي الشروط فيه مساعدهم غاية البعد لا يخفى على الخبير **قوله** وعلم المرئي مع حضوره

للحاسة التفسير الذي سبق اذ قد عرفت ان المعدود من الشرايط الثمانية ليس مطلق صحة الروية **قوله** حاصلان الان فيجب ان

لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز ان لا تحصل قوة مشروطة في ادراكه **قوله** لانا نقول نرى جرم

وايضا يعرض سطح المرئي خطوط يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كتشكل سطح قاعدة اسطوانة او شكل

يحس بتعيين المحاذاة الراى مع حسبان الارى اصغر من ادراكه الواقع **قوله** اي مخروط متوهم الكايلون بالانطباع

لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي امرا محققا بل هو متوهم **قوله** كالعدد وما ذكرت الروية

هذا ايدل على انعدام الروية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في اغلاط الحس يدل على

انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فليتنظر فيه **قوله** لان روية كل منها او بعضها الخ وبحث لان المرئي عند الاجتماع

هو الكل من حيث هو كل لا الكل واحد من الاجزاء حتى ينافي الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من روية كل واحد على انفراده

الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى الكل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للجميع حجم عظيم بسببه روئي

وكون روية الكل مستلزما لروية كل في محل المنع **قوله** وقد يعلط قطعا والا لكان يحسب ان [illegible]

وهو خلاف الواقع **قوله** اي [illegible]

[illegible]

التام وعندنا بالعلم الضروري قوله كما وقع في بعض النسخ لعل منشا الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقرونة بثلث ايات ثلث
شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة قوله في اثنا المداح لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والارض
الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما الدليل على ان المذكور
في اثنا المداح مدح قلت هو انه لو قال قايل زيد فاضل عالم ياكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله ياكل
الخبز يقي الحسن الكلام تعلم ان المذكور في اثنا المداح يجب ان يكون مدحا قوله وما كان من الصفات اه فرد شبهتهم اولا
على ما زعموه من ان التمدح بنفس نفي المرئية ولا شك ان المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست
من قبيل التاثير وسنعف في تحقيق الجواب على ان التمدح راجع الى خلق ضد الروية وهو من الافعال كما ان خلق الروية
منها وكلاهما مدح قوله ثم نقل الى الروية المحيطة اه يتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء
حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ قوله عكسنا القضية
اي بدعي ان الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم قوله فالمعنى لا يدركه بعض الابصار انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادا
للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المراد فيه ولهذا اعترض عليه بان الجنس في حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما
جاني الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق وكيف يعكس القضية على تقدير حمل
اللام على الجنس ولو ثبت المراد فيه لا يندفع الاعتراض اذ يصير الاية حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية سلب
النفي كما رجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل قوله بالمفهوم اي مفهوم المخالفة قوله فانها
سالبة مطلقة لا دايمة وما استدل به سابقا على انها دايمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده
ما يقابله لجواب انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ما كان القضية الموجبة والسالبة الغير
الموجهتين لم توضعا في العربية لمعنيين متناقضين بل انما تحتمل محلهما المستعمل حسب ما يريد قوله فاين الدليل
عليه ان قلت قد اشار الشارح الى دليله وذكرت ما وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفس
المبصرية لا بنفي الروية والفرق قد سبق في الجواب الاول قوله لانه لو امتنعت رويته لما حصل التمدح فيه نظر والحق ان
امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد في القران العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما
في حقه تعالى قوله اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو لعرايه عما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود
وجوابه ان المدح بجهة لا يقتضي الكمالات من جهات اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها قوله وانما الكذ
فيه للممتنع اه اعترض عليه بانه يجب ان لا يمدح بعدم الروية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الاخرة
والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الروية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان
خلق الروية ايضا منها قوله لولا انزل علينا الملايكة الاية لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للو
لان لو للتمني لا تطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول
قوله وجاز ان يراد به في الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى مثل

الايات امتناع الروية في الدنيا ولا نريد فيها عليه اذ لا نعلم منها عدم جواز الروية مطلقا ولا عدم الوقوع في
الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة الايات على امتناع الروية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا
امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له ولا يتصور
زواله وطريان الامكان قوله لطلبهم الروية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الروية في الدنيا
وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا الاخفى ان نظم
هذه الاية ط في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون
لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية محل تامل اللهم الا ان يقال التابيد الممنوع دلالة لن عليه هو التابيد بالنسبة
الى جميع الاوقات فتامل قوله او يرسل رسولا ليس هذا الكلام في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكانه قال حصر
التكلم الحقيقي في اثنين قوله لم يره في غيره اجماعا قيل حصر التكليم في الامور المذكورة انما هو في دار التكليف جمعا
بين الادلة ونحن لا نقول بالروية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الاية ان اليهود قالوا للنبي عم ليس النبي الا
من يكلم الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عم ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى تفعل ذلك فقال عليه السلام لم ينظر موسى الى الله سبحانه
فنزلت الاية لتصديقه عم فتامل قوله والجواب ان التكلم وحينئذ يكون حالة الروية بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله
قسيما لقوله تعالى او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الروية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث
لان الحصر المذكور لا بد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحي على حالة الروية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة منهما وقد يقال
معنى التكليم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله سبحانه بلا كسب له فيه كشجرة موسى عم في الوادي الايمن
فيصلح قسيما لارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم قوله غير معلوم
للبشر اي في الدنيا وهل يرى في الجنة بعد رؤيته فيه تردد قوله الاول المعلوم منه اعراض عام اه يرد عليه انا
لا نسلم ان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم قوله لان الاضافة تطلق على
النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هي المضاف الحقيقي والثاني المشهوري كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا
من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى
كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمفهوم من التعليل اعني قوله لان الاضافة اه هو التنبيه
على انها لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل الاشارة الى الخالق والقادر
والعالم ويحمل كلام الشارح على التمثيل بمعروض النسبة وكانه مبني على ان المثال لما ستفاد من حيز الكاف ولا يلزم
ان يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهوري
بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقديرها معها قوله قال
الامدي اه المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها قوله
لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود

التصديق بانه موجود وبهذا الاستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في ساير الصفات قوله على ان لله اه
احاب العلم بتضمن الدلالة ولذا اورد المص لفظة على واشار اليه الشارح بقوله قوله الثاني ان كل ما نعلم منه اه
يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الاول سلمنا انه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته
والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفا معلومية هويته تعالى لا انتفا معلومية حقيقته والظ ان الكلام فيه
ولذا ترى القايلين بامتناع معلوميته يحملون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا
يفيد الكنه لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقايلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه
ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع تصور الشركة
فيه ولذا احتاج اه اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع ذلك لا تتصور الشركة
ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض
محالا قوله الجواب منع حصر المدرك اه منع الحصر انما يتم بحمل البديهي بمعنى البديهي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار
اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل قوله في ان افعال العباد الاختيارية اه لا خلاف
في ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في ان الكلام اللفظي القايم بالغير مع علمه
تعالى بوجه ما مخلوق له تعالى ايضا اما عندنا فظ واما عند المعتزلة فلما ينفي اختياريته او باستثنائه عن الكلية كما مر
في بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به في ابكار الافكار والعقد ولما لم يكن للنزاع في افعالها
الاختيارية كبير فايدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد اه قوله فاذا لم يكن هناك مانع فان قلت معنى الشرطية
مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا
مجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع اه متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد
فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لصدور الفعل عن العبد اوجد
فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر قوله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قيل
عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يعلم ثبوتها وبه يرد
على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا باثرين للقدرة والجواب
ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم يشهد بتاثيرها
كما سيصرح به قوله اي اكثرهم احترازا عن النجار كما سيظهر بل عن ابي الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام المص وان كان محل
بحث قوله بلا ايجاب بل باختيار لا خفا انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهبي المعتزلة والحكما لان المعتزلة قايلون بان الله تعالى
خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكما
على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط من الارادة
وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرايط على

بسبيل الصحة

بسبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سلف وههنا احتمالان
اخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر
وعند الحكما ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة
الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكما بتعلق قدرة الله سبحانه بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تاثيرها في
الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي
الحكما والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بانه لا معنى لتثنيته كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر
من الحكما من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختياري كما يفهم من الضابط المذكور ايضا ويدل عليه تنصيص
الآمدي في الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المص بانه موافق للحكما في المذهب فالاظهر
ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب
قوله وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت
اليه قدرة الله تعالى صارت المجموع مؤثرا في الفعل على كل منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط معه
الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قوله
بصفة اي بكونه طاعة ومعصية يرد عليه ان نفس الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لامر الله سبحانه به
او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واسنادها الى قدرة العبد لكان
العبد موجدا لبعض الاشيا وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة او معصية لا عرضة بالنسبة
الى محله بنسبة الى قدرة العبد وان لم ينشا منها قوله وقالت الحكما وامام الحرمين اه قال شارح المقاصد هذا النقل
من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد قوله ان المؤثر انما قدرة الله تعالى اه فيه بحث لان الترديد
اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان
القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كان القدرة
وحدها مؤثرة بغيره قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة لم يظهر الفرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة
مما ذكره في الفصل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا
لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبه ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط
لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم قوله وهو مذهب القاضي قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين
متعلقة للاخرى اي اثرا لها ونسبة هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المص ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي
مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه احد الا ان في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عناية يشهد بها
السياق وهو ان يقال المراد من قوله فالثاني كون احديهما متعلقة للاخرى ان يكون احدهما فقط متعلقة للاخرى اي لا يكون
احد الفعل ولا وصفه متعلقا لها فالنفي الذي هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق

بقدرة العبد على اصل الفعل متعلق بوصف الفعل ابتداء قوله لما مر من شمول قدرته فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز
لا شمول الوقوع اعنى ان يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع
لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق
فالوجه الاول لا يدل على المدعى قوله لوجب ان يعلم تفاصيلها قيل هذا الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب
في العلة المقتضية لكن العلم وهو القصد وما القصد والاختيار ودعوى ان القصد الاجمالي المسبوق بالعلم الاجمالي
كاف في الكسب دون الخلق يحتاج الى برهان واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون الضمني بالشيء الى موضع مثلا
مقصود اصلي يجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف حركات العضلات المتقدمة في ضمن المشي وقصد الايجاد اصلي كما علمت
الكسب قوله مما لا يمكن ان يحفظ من بينها معنى كما في قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين اللام ومن
في افعل التفضيل قوله والاختيار ان جر عطفا على القصد فهو شرط جزء الوقوع ولاجل اللغو متعلق به وان رفع بالابتداء على ان
يكون بتاويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد قوله فلان النائم قد يفعل باختياره هذا على راي من لا يجعل النوم
ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف
يجعل فعله اختياريا قوله ولا شعور له بها قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان
كان غير مستلزم له الا انه يحصل لمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري يجمع النظري والمتحرك
للاصبع متامل في تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء ولو تم يندفع
الاعتراض في صورة النوم قوله فينسد اثبات الصانع سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب
الفعل الاختياري فلا يتجه ان ترجيح الفاعل المعلول بلا داعي لو وجه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد
ذلك الباب قوله ويكون الفعل عنده واجبا لا خفاء ان مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختيارية فعله بطريق الاستقلال
فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لا يحتاج اليه فلهذا ذكره اولا لان الاستقلال
الى بدعوة يعني ان العبد يمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه يستقل بالكل كيف وهم قائلون بان الله
خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا ينافي الاختيار ينفي ايضا الاختيار فلا حاجة الى ذلك تامل قوله
لا اختيارا بطريق الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله
واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله قوله واورد عليه ان هذا ينفي الخ
فيه بحث لا يسمح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري وهو المراد بالمرجح
في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بالكلية فاقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب
بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطانا في دعوى الاستقلال العبد في افعاله الاختيارية بالدليل المذكور
الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعاله تعالى مع انكم معترفون بانا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله
وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في نقضه كما سلف فكان قال لو لزم

اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير تركها بنفس الاختيار وفيه لا امكان اقامة الدلالة بعينها ايضا
فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد
عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فتامل قوله بل ينتهي الى مرجح قديم فيه ان المراد بالمرجح القديم
هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله لقد عرفت جوابه فلا يلائم السياق اذ قد عرفت باعترافه ان معنى الكلام على وجوب الداعي
في الفعل الاختياري قوله بل عن غيره فيه بحث وهو ان استناد صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره
لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بل لزوم النفس وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في
الوجود الا الله سبحانه والا فلا احتياج الى الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب وذلك مهنا اول المسئلة اللهم الا
ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتامل قوله نظرا الى شائبة الايجاب يعني فلا فرق حينئذ بين افعال الله تعالى
وافعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه تعالى والعبد ليس بمستقل في
افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم كما
بل هو مسبوق بتعلق اخر لا الى نهاية كما مر تقريرا وقد لا يسبق تعلق اخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثله في ارادة العبد
لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتامل قوله واعلم ان هذا الاستدلال
لا حاجة الى هذا الجواز ان يعم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد محض
خلق الله تعالى ووجب مقارنته لعلته لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار قوله انه لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم
توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لا بالاختيار ولكن ان تقول سيجيء ان الغرض
في هذا المقام سلب الاستقلال وذا حصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزام الفعل بمعنى قوله لا ارادة
منه انها ليست منه بالارادة فح يندفع البحث قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال عند الكل
ظ واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من
فعله وتركه قوله فرحبا بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا باسناده الايجاد الى غير الله سبحانه قوله عند حصول
الارادة الجازمة اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عنده ثم فان الداعي عبارة
عن العلم بالمصلحة ولا قائل بان العلم مخلوق للعبد قوله فكسائر العاديات قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لايجاب العادة ذلك لان نسبة العادة الى الموجب وغيره لم يعهد عن احد ولا
جهة له ايضا والجواب اما اولا فبجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اي جميعها والتنظير في مجرد عدم
اللزوم العقلي واتجاه السؤال لانهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح
العقلي في نفس تركهما وهو الذي يمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عزّ من قائل ما يبدل
القول لدي فان قلت دوام الترتب او اكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي منها قلت الاكثر
بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المذنبين من اهل الايمان هو العفو على ان كون عقاب العاصي

من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل واما اذا عومل بالفضل فلا قوله دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيه بحث
لان العبد محل الاختيار لا منشأ له عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به الشارح من ان الاختيار ليس من العبد والا لسبق
باختيار اخر وتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان تقال البعثة
مثلا ليكون معدا للعبد لخلق الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المص على هذا لكن عبارة الشارح تابى عنه
قوله واعترض بان العلم تابع اه قد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد مختار
فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا لانقلب
العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض
اذا كان هو بنفسه بحث لتقوم فيه وتخصيص هذا القيام بتوارادة الله تعالى فالعلم تابع للارادة لا بالعكس قوله وما اراد
عدمه اه ههنا واسطة وهو ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير محقق عندنا وان جوزه المعتزلة كالسبائي ثم
الاولى ان تقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا لكان
متجددا قوله ويرد عليه النقض بالباري سبحانه لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا
قدرة واجيب بان وجوب وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي قادريته واما مراد وجوب العبد وامتناعه بارادة
الباري تعالى فمناف لقادرية العبد واستخبر بان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك فالفرق
ح محل تامل قوله الثالث الفعل عند استوا الداعي اه فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير ابي الحسين وتوابعه وغيرهم
لا يقولون بتوقف فعل الباري على الداعي فلا وجه فيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال بعض توابع ابي الحسين في وجوب
الداعي يخالفه في ضرورية المبحث والالزام عليهم فتامل قوله والحل وجوب الفعل الى اخره هذا الحل لصاحب لباب الاربعين
وفيه بحث لان تساوي الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية
قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه ح لا يخفى ان مجرد التصديق لما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا ترى ان من
اعتقد ان العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من
نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو ح مما يعرف
وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق
بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه قوله ولا نم ان هذا
الخبر مما علم ابو لهب بمجيئه قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم
منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو السلط ههنا ولعل هذا هو وجه التامل ولك ان تقول لا نم انه
مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع
لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب والقول بان التكليف اولا كاف لا وجه له لان الساقط لا يعود
قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير

ايضا فلا

ايضا فلا فليتامل قوله التكليف واقع بمعرفة الله تعالى فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان
الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني يرد وقد يتامل قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد
لما ثبت بالدلايل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات
مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة قوله اي عملكم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية
للاستغناء عن الحذف ولو جعلت موصولة تم الاستدلال ايضا لان كل ما عملناه نحتنا ولحيي ما نعمله نحن من الاوضاع
والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة العمل لافادة العموم والا فالعمل
بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار والاخلاقي انه مخلوق له تعالى واورد عليه انه لا اضافة في الا
حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر
وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر قوله فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة الى المجموع
ويمنع استقلال كل واحد منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة
ذلك الجسم في الجملة فلا توارد ولا تحكم قوله وبيانه على ما في الابكار اه انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب
ضرار وحفص من الاختلاف فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة لنسبة الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى
مكتسبة للعبد قوله وان كان معه وبا جاء وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في
تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له تاثيره
باختياره في السبب الموجب له فلا يرد ان المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه قوله حوادث لا تحد
لما اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في المتولد لما تفضي الى الحدوث
ولا يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك قوله كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية
فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والانقطاع في المقيد حيث حكم بان الاولين
واقعان على وفق الاختيار دون الاخيرين ما يحكى من ان الاخيرين قد يقعان بعد تجريحا على السبب وهو ح فلا يكون
ح على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى سكين فاتفق
بعد موت الرامي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم
فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما قوله لا يقوم حجة عليهما وكذا
لا يقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الابكار حتى يلزم احد المحذورين قوله
فان العقلاء يستحسنون المدح والذم اه اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان
حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرق بها مع انا نعلم ان
المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق قوله اذ المتولد عندهم

فتوقع بعد عجز فاعل السبب اه قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته
انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتدا واما لو كان وقوعه منه تابعا لايجاد السبب فلا نم المنافاة غايته وقوع الفعل
زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتدا قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا ان اريد
احتياجه الى سبب غير فاعل المباشرة وما يصدر عنه فهو مم عندهم وان اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا
ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري سبحانه صادرة عنه لغرض مرجح يكون منه مع انها افعاله اتفاقا قوله واحتماع المثلين
يح اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعاله
سبحانه على القول بالتوليد فيها قوله وهو مع ضرورة جواب منع استحالته نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله سبحانه
قوله ويحتمل الكلام وجها اخر الفرق بين الوجهين ظ فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر
عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني متحدان به يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى
ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظ وفي الوجه الاول محمول على المثلية اذا اريد به العينية بحسب الماهية كما يقال
زيد عين عمرو في الماهية اي ماهيتهما متحدة قوله ثم تذكر النظر اي بلا قصد التذكر قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة اي
بالقدرة الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف
ما ذكره من الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتامل قوله وخرجت عن
ان يكون مامورا بها فيه دفع لمنع بطلان التالي اعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف معتبر بعدم المعرفة اذ تكليف
العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه قوله وجواب الثاني لا نم اه اعترض
عليه بان صحة النظر لا تمنع نفس الشبهة المانعة وانما تمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في
القطعيات ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر في الموقف
الاول قوله ومن توليد هما في الحدوث توليدهما في البقاء نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدا
وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التاليف لا يتعدد ولا في الوهي فان الالم واحد وان دام
ولو سلم فالوهي يتحقق عند البرء انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده الآمدي لظهور الفرق قوله لزمهم
ذلك في جميع الاسباب المولدة قد عرفت مما ذكرنا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهي
ويحيل في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله
ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع
على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائي فاذا اعترف بكون الموت
المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحيوة ايضا مقدورة له قوله فالله تعالى هو يحيي ويميت فان
المستفاد من الاية حصر جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرف في قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حققته في كتب المعاني
قوله والجواب ان اختلاف الوهي اه الاظهر في العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهي لان النزاع

دفع في

دفع في تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه
بترتب الالم على الوهي المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على اخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذي سيذكره بقوله
وايضا فيبطله اه لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم لا يقال الالمان المتولدان
من الوهيين متساويان فاما الزائد في احدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول امكن ان يقال مثله في الالم المتولد من الوهي
من الاعتماد قوله وما يحصل بزبانة العقرب اي بابرتها نقل من الشارح ره ان الصغاني ذكرها في العباب في زبن
بالعبارة بباين موضعين واما الجوهري فقد ذكرها في باب النون مع الزاء المعجمة ان زبانيا العقرب قرناها فهي بالباء
الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها قوله اكل مما يحصل براس الابرة فيه
منع ذكرناه في بحث اللذة والالم وهو ان زبانة العقرب تسميتها تفرق تعرفيا غير تفرقي دخول جرمها فاقليه الوهي
الحاصل بها من الوهي الحاصل بدخول جرم للابهام قوله المذكورة في الكتاب فيه ايماء الى انه لبس اخر الفروع المذكورة في
الابكار فان فيه فروعا اخر قوله بل يمكن احداث الالم فيه آه يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما يشاهد هو وقوع
الالم من الله سبحانه مقارنا للوهي فهل يجوز خلاف ما نشاهده بان يحدث الالم بلا وهي ام لا فمن قال بان الترتب في افعال الله
يدل على التولد وبانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الطه على هذا التوجيه هي التي
وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع ح مبتنيا على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى قوله لعلمه انه لا ينفعهم فيه دلالة على
ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم قوله لا يقتضي امتناع الايمان والا كان
قبيحا لا يسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان هذا الوسم والمنع صفة
في قلوبهم مانعة فتامل قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة هذا يخالف لما نقل منه المص من انه يوافق الحكماء في
وقوع فعل العبد اذا كان اختيارا بقدرته وموافق لما هو هناك نقله من شرح المقاصد قوله حملوا الهداية على معناها الحقيقي
قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوهما يشير الى ان الهداية حقيقة خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتغييرها لا لاقة
تاويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها او مؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من ان حقيقته
في الدلالة على ما يوصل الى المط واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب
ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي
او العرفي فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف
وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الايصال الى المط ولا يكون الا فعل الله سبحانه فلا يسند الا اليه تعالى ومعنى الثاني الدلالة
على ما يوصل فيسند الى القران تارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي اقوم والى النبي عم اخرى نحو انك لتهدي الى صراط مستقيم
فالمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية اه هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه
حمل الهداية في قول مصنفه وتسالك هداها الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا تلغو الفقرة الثانية كما ان المراد في
الاية الكريمة اعني واما ثمود فهديناهم وبهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا انه ارتكابه لتوجيه الكلام لينبغي

اولئك رووه كثرت في الاسلام قوله فلا يتصور طلبها فان قلت امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت
لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظ قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا
يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا وجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على
الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تع لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فما رد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال
بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض تقسيمه الاجل الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه
تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة
اذا اعيدت نكرة تكون الثانية غير الاولى قلت هو كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله عز
من قائل وقالوا لولا نزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد
اي ما بين الخلق والموت متقارب
بهما اجل الدنيا واجل الآخرة قوله لما قالوا به تقدرت جرا لولا ليلا بتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى
اي ما بين الموت والبعث متقارب
ولذا لم يعدوه من جملة ما قبلها قوله وبيان ذلك انه لما حكم العادة اه المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا
الموت في كلتا الصورتين اليه تع بل فرقوا بان نسبوا موت الجم الغفير بتعلم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة
القدح في المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة في لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات
لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه تع وفيه نظر لان هذا الشرح لا يطابق المشروح فان
المفهوم من قول المص وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه
الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة موت الجماعة القليلة
في لحظة واقع بالاجل وفي صورة موت الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق بحكم عقل لا يدعوا اليه داع اذ لا يلزم القدح
المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تع سواء كان بالاجل
او لا بالاجل فلا يلزم القدح ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم
الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تع دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم الالزام
ففرقوا ليندفع عنهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لا معها فلا يلزم القدح
في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه سبحانه او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل او لا به على ان انتفاء المقارنة
لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل قوله لان مثله يقع في الوباء ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون
عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من ادركه قال كان ثلثة ايام فمات في كل يوم سبعون الفا وقيل مات عشرون الف
النفر واصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامراة
فقال ما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير قوله ليس ما ذكره بحد للرزق اه فاندفع ايراد الآمدي بان الاطلاق لفظ
الكل في التعريف مع انه للاحاطة بالافراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق البهائم عنه الثالث خروج المسروق بالعدم

الاكل

الاكل ثم قوله بل هو نفى اه تذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول
صريحا لكن يرد ان التعرض للاكل مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف
موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصا
بالانسان قوله وهو خلاف الاجماع ابطال اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها كما ذكر في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء
اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله تع لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
قوي والجواب بان معنى الآية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها على تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك
الدفع فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال قوله الخامس في الاسعار اه الظ
ان مباحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله سبحانه ولا في ان تعيين المبيع والثمن من
العبد وانما النزاع في اطلاق المسعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له قوله لا بهاء له اضافة غير الملك اي اضافة الزوجات
والاولاد من حيث انها زوجات واولاد اضافة تملك قوله عند من اثبتها وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة
قوله كاره للمعاصي والكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تع والظاهر
لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وانت خبير بان الظاهر لا يصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في
حق الباري سبحانه فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر الله تع وحلمه بحر لا نهاية له فكيف
يقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذي بمنزلة قطرة منه نعم ما اراده تع ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ما
اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم جواز تخلفه بحث ظ قوله وخالق الشيء بلا اكراه مريد له فيه بحث
كما هو مذهب المعتزلة
لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل الى الدليل الثاني
وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات
الارادة ولا ملاحظة ههنا لتخصيص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مثبت الارادة
فيه هو هذا قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تع فاثبت ان الخالق وهذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل
المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا تحتاج الى ارادته تع للتخصيص فيها قوله وفيه بحث لان
لان عدم ايمان الكافر اه فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لو
حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع ظ بخلافه في الطرف الواجب فان
الوجوب اثر العلم والعلم تبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتامل قوله في معرض تعظيم الله تع واعلاء شأنه
سبحانه لا يخفى ان هذا الكلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الدواب بل كل ما دخل
تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية الخسيسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان قوله وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض اه فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتاخرين وهذا الاسند لا مبنى عليه

فان قلت مردود بانه باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره
في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول المراغي فيه لعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير الى
هذا هناك ايضا قوله بل تطيعه ام لا فيه اتيان المعادل لهل والنحاة يابونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في قوله عم
هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في
حواشي المطول قوله فلانه اذا اتى العبد بالفعل اه فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا للفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا
فيجوز ان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن
فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الانتفاء حقيقة فقد لا يسلم فان قلت
اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يواخذ بترك الامتثال قلت لم لا يجوز ان يكون المواخذة لترك الامتثال لما امر به
ظاهرا اذ ليس له الاطلاع على الحقيقة فتامل قوله اجيب بانه قد يامر به اه فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول
الغاية بصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب قوله ولا يقال مطاع الارادة فيه ان هذا امر لفظي ولهذا لا يقال
مطاع النهي ومطاع الطلب قوله قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالمقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضى بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث
هو مقتضى ليس بكفر او بما في شرح الكشاف من ان الرضى بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بل لان
الرضى بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا
حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضى بها يستلزم
الرضى بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضى الاول هو الاصل والمنشا
للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضى فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة
تقتضي الخلق والشرور والالام مما ربما ينبني مظنة ان يعترض فيها العباد ويشتهر واعنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب
الرضى بالقضاء قوله قلنا الرضى ترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضى صفة القلب ولذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه
كان تعريضا بعدم رضاه وترك الاعتراض دال عليه لا انه نفسه فالتاييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض
للارادة لا مغايرة الرضى لها فان الرضى بالالام غير معتد ولليشر فلم يوم بحقيقته بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى
ان يجاب بان الرضى ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان ترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك
ان تقول المراد ان الرضى هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمواخذة دليل هذا الاعتراض باللسان
قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الايات انما تتم اذا قدر مفعول المشية في الاية الاولى الاجماع وفي
الثانية الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهي ان مفعول المشية في الشرط
يترك لدلالة الجزاء عليه فلا لان جمعهم على الهدى قد يشعر عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء
حاصله وكله لو شئنا وبالجملة تمسك المعتزلة فيما يلوذ بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله سبحانه والجمع والهداية

المذكورتان من تلك الافعال فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في التعاشيتهما مراغمة اصل الاعتزال فتامل قوله السابقة
انما امرنا لشيء اذا اردناه الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على ما ذكره بل هو في سورة يونس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان
يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القران العظيم قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه قيل هذا التقييد راجع
الى مشية القسر وقد رده انفا بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه هاهنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه قوله الموجود اما خير
محض لا شر فيه اصلا الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر اعني فقدان كال شيء واذا اطلق على امر موجود مانع
عن الكمال كالبرد المفسد للثمار ومنعها عن وصولها الى كمالها فذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم
وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة
لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب
حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر هاهنا معنى اخص ثم ان ظاهر تقريرهم في عالم
الموجودات لا في الجزئيات ولذا اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة النطقية
الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون
الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل يعني الكمال
في العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا
شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر
والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس شرا بالاضافة اليه لانه ليس سببا له والحق ان ما ذكره في هذا المحل من
الاشارات فيه شرات اذ لا يلائم اصول اهل السنة قوله ولما كان للقائل ان يقول اه فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتى
الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين
فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما اه اذ لا بد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله
تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم فعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين
فلانه لو لم يقل بذلك كان كل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتاتى ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان
يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على
ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم
ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول فلانهم في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه ان تعالى
ان الله تعالى كان مريدا لذات خيرا بالذات فكيف وجد منه الشر والنقص ويحتاج الى الجواب المذكور هذا وانت قد عرفت
في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحصيل له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي قوله هو ارادته
الازلية اه قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان يطبقه على ما تقتضيه
الحكمة وتقويه لعدم امكان الخلل ولهذا وجب الرضى بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان بدل

على وضعه لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل قوله وقدره ايجاده اياها اه فيلزم التعبير
الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضا فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور
بل هو تحديد كل محدود وتحديده الذي يوجد به قوله واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة اه هو المخالف لما في مشاهير
الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضا عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون
لكل موجود من الالات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة عليها والفرق بينها وبين القضا ان في مفهوم العناية تخصيصا
وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضا فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم
ان الجواهر العقلية موجودة في القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الاول ولكن باعتبارين
واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة قوله
والمعتزلة ينكرون اه اما انكارهم القدر فلعدم اسنادهم خلق افعال العباد اليه واما انكارهم القضا فيهما
فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى يريد ان يفعلوها باقدارهم وترغيبهم
واما لانهم انكروا الارادة في فعل السيئة والمباح قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة
تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند
محمد واما عندهما فاما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل
النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع درجة او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا موقتا
قوله ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهايم والنايم والساهي
قوله يقال لمعان ثلثة الاول اه ذكر المص في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول
موافقة الغرض ومنافرته الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه
حرج ثم قال وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور
اضافي لا حقيقي اذ المعنى الاول المذكور هاهنا غير المعاني الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظ واما
للاخيرين فانهما يختصان بالافعال بخلاف ما ذكر هاهنا فان قلت الذي ذكره في الثالث هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقا
قلت لا شك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملايم الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك
لافتراقهما في الفعل الذي يلايم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة
الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتامل قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدايه اه لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح
المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير واللام تخرج فعل الله تعالى بما ذكره
فمراده من قوله هاهنا فان قتل زيدا اه ان قتل زيد اذا صدر عن اعدايه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل

الذي هو

١٩٥

المذكور هو الاعدا ولو صدر عن اوليايه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاوليا لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل
الصادر عن الاوليا بالحسن ولو بالنسبة الى الاعدا ولا يوصف الفعل الصادر عن الاعدا بالقبح ولو بالنسبة الى الاوليا ولعل
اصحاب هذا التعريف يلتزمونه قوله فما تعلق به المدح اه لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشموله
ذلك للمباح بخلاف هذا قوله اكتفى بتعلق المدح والذم اي اكتفى في المعنى الثالث به ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال
الباري عز اسمه فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري سبحانه عن القبايح لا لاجلها لاستحقاق الذم لا لاستحقاق العقاب
قوله فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بانه
وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم
تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلايل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود
الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع قوله سواسية قال الاخفش هو اسية اي
اشباه فان سوا افعال وسية يجوز ان يكون فعلا او فعلة الا ان فعه اقيس لان اكثر ما يلقون موضع اللام واصلها سويه
انقلبت الواو يا لكسر ما قبلها قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن
والقبح بالمعنى الاول لا المعنى الثالث المتنازع فيه قوله وذهب من بعدهم من المتقدمين اه لا يخفى ان المفهوم من كلام المص
اثبات اوايل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المثبتين
من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظ والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضايه كلام المص قوله انتفا الصفة
المقبحة اي بعد القابلية للاتصاف بهما فخرج فعل العاجز والملجا قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجا
اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه
اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما لهما ان يفعلاه قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني
في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر تحقق ما فعلا وهو قتلهما المعصوم مثلا ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه
ثم الموصوف مقدر كما هو الفاعل في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير هاهنا بقرينة قوله ان يفعله
ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه لوجب شمول الحدله وعدم تقدير الموصوف المذكور
اذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح قوله صادرا بلا سبب اشار الى ان المراد بالاتفاق هاهنا وان كان
معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه قوله وبتقسيم وتنويع قدمنا انه انما يلزم التسلسل اذا كان
صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لا به فلا تسلسل فيه واعلم ان بعض الاعتراضات التي اوردناها
في المقصد الاول من هذا المرصد يتوجه على ما ذكره في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه قوله كان اتفاقيا
كما راى صادرا بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان
يرجح وقت وجوده على ساير الاوقات كما انه رجح نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح هو
الاختيار المتعلق بذي الوقتين معا على الغرض السابق كان نسبته الى الوقتين على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده

على سائر الاوقات وهو ظ قوله والاظهران يقال اه الى الاظهران يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فسادا
مستقلا لا ان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظ من كلام المص وان كان المتبادر من كلام الشارح انه
تعليل المقدر قوله اما نقض او في حكمه كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تع والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار
لزوم السفسطة قوله هو ارادته وقدرته فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق
الشارح والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليست بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر قوله المتعلقان
بالفعل في وقت مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح قديم
لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متحدا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلق ما في
الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق اخر حادث قوله لنا ان نختار الوجوب قيل الوجه ان نختار الجواز
لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا مم بل اللازم
كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما هو مراده من ان رجحان الوقوع
لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم للايجاب البحت كما في الطبائع المجبولة
من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد دخل لزوم الايجاب
فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان او هم العبارة قوله فلا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث فيه
بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فبط بالضرورة كيف ويلزم ح وجوب الفعل بالاجنبي الغير المتعلق
بالذات اصلا وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن الغير فلا يلايمه التعليل فتامل قوله وانما ينتهض
حجة على غير الجبائي فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات ولازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض
ما ذكره حجة على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم قوله
فانه اي الكذب قد تحراه قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ترك الاقبح
الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة
ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع
الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي حسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يجامع القبح
اصلا واجتماع الحسن والقبح في الكذب والكذب باعتبار الجهتين انما يتاتى على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة
قوله واذا حسن الكذب فيها قبح الصدق اه فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا مفض الى هدار دم المعصوم لكن لا نم
قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام اقوى بكثير
من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح
قوله وهو بط فتعين الاول نقل عنه ره ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بحاصر بل الاولى ان يقال اذا جاء الغد
فكذبه حسن والا فتركه وهو بط فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين

استلزامه

191

استلزامه في هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل قوله لانم ان يستلزم
القبح قبيح اي لا نم انه قبيح مطلقا حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا النفي قوله فتعدد جهة الحسن والقبح قوله فيكون
مثلا الكلام الواحد اه انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون
حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا اندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلايم السياق فان الكلام في ترك الكذب
وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق قوله واما لاستلزامه القبيح اه فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح
قبيحا قلت بطلان اللازم مم عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح اخر يكون قبيحا قوله على بطلان مذاهب المعتزلة
كلها لكن الظ انه لابطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته قوله
والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص كانتفاء عن شرط وجودي كما افصح
كلامه في بحث العلة والمعلول قوله فلا وجود له لترتبها الظ من كلام المص ان ضميره راجع الى القبح والمعنى وان قام
بالمجموع فلا يتحقق القبح في المحل العدم وجود موصوفه فيلزم التخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمه القبح عدم اتصاف
المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل
كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره قوله واما الآمدي فانه قال اه قيل انما عدل المص عن هذا التقرير
لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه بط اجماعا وبداهة ولقائل ان يقول ماله الى انكار كون
كذب المجموع سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا الى انكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله فلنا هو من صفاته
النفسية هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء لذاتها واما من يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي قوله فلا يستدعي صفة حتى
يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف خبرا فظهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير المص ايضا لا كما زعم
الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي قوله بشرط انضمام الاخر اليه فان قلت عندما وجد الاول لا انضمام وعندما
وجد الاخر لا اول للتقبيح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الاخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يقوم بكل
حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على النقض وجد الصفة كذلك قوله وايضا
لا نم امتناع اه وايضا ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا
يصدق على اجزاء بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وايضا لا نم امكان تعقل ذات
الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لم لم ينقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي
للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين
حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفة فانهما
ح يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبر هما ام لا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحايف هذا
وقد حقق التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند المحقق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فليتنبه فيه
قوله الخامس علة القبح اه فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حتى يقال ان علته حاصلة قبله

على انه لا يرد على الجبائيه لان قيام الاعتبارى بالمعدوم جايز نا ادلى ان تعالى القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس لان تفعله اما قيام الصفة الحقيقية اعنى القبح بالمعدوم او تقدم الشى على نفسه قوله فيصح عندهم اتصافهما بالصفات الثبوتيه الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتيه بمعنى ما لا يكون العدم داخلا فى مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح فى الخارج بنا على انه نقيض للاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وجه لا اتجاه لقوله على ان القدماء قوله ان الناس طرا اه النصارى القايلون بالتثليث مستثنى من هذا العام قوله ومن لا يتدين بدين اصلا حزم من لا يتدين بقبح قبل الانبيا بطريق ان يقول لو وجدنى بقبح قبله قوله اى لم يمتنع منه الكذب اه انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايما الى ان مبنى بطلان النزاع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسقط لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهى مسلم عند المعتزلة ايضا قوله لانه قد يكون فى تصديقه للنبى عدم الجواب والسوال مبنيان على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقدمر ما فيه وان اريد بالكذب السوال الكذب الفعلى فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عاديه قوله ودلالة المعجزة عاديه هذا فى التحقيق جواب آخر فتامل قوله وما ينتهى اليها من الثواب والعقاب قوله فى فعل فعل الظاهر ان فعل الثانى تاكيد للاول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اى دون فعل او وفعل قوله واما على سبيل الاجمال اه حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعنى بكونهما مما لا يدرك بالعقل حسنها وقبحها حكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك فى اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى حكمه ويدرك جهة واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مومن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر والاباحة فتامل قوله من يحرك لا يترتب اى لا ينقص من ترتب السرداب اى ذنب ما ولهما قوله لغرض اخر هذا على تقدير ان يكون افعال الله سبحانه معللة بالاغراض قوله اى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قباح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كالا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثنا عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثنا عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر قوله اوجبوا عليه تعالى اه فسر والوجوب العقلى بما يستحق تاركه الذم عند العقل وما يلزم صدوره لا خلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتامل قوله وانه مستقة بلا حظ ذلك ان يقول انه مستقة لكن لم لا يجوز ان يحصل به عوض دنيوى كما قال ابو هاشم وابناعه

192

فى الالم قوله تنحى بالقلع اى يتقبل تعالى ان يجنى عليه بالسقوط اه قيل مرعليه والمعنى انها تقلعها باقتدار وتوجه تام فهو ابلغ من القلع قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القايلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دايمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافى كونها دار الثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب قوله يا رب لو عمرتنى اه لو هنا للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم براسها لا تحتاج الى الجواب ولكن قد يوتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل هى لو المصدرية انبئت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما عرفت قوله قيل لو قال الجبائى التغير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار ما يتمكن به العبد من الطاعة ليسلم عن الالزام قوله فان كان الايلام من الله تعالى يدخل فى هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبى بقرينة تقسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عوض انه تعالى ياخذ للجما من القرنا اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطعى مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايصال العوض من عنده تعالى قوله وان لم يكن له حسنات اه كانهم لا يجوزون ان يوخذ من سيات المجنى عليه ويحمل على الجانى على ما ورد فى الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا يواخذ احد بذنب غيره لكنا نقول هذا وزر ايلام المظلوم قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه لما سيجى من انهم صرحوا بان العوض من الله سبحانه يجب ان يكون زايدا قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن ههنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا فى التجريد وشرحه قوله وبعضهم قال لم لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع فى الاخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض فى الاخرة ومدعى الفريق الاول جواز كون كله فى الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع فى الاخرة ثبت مدعاهم قوله ورد بجواز ايضا عوض تالم قطع العوض غير محل النزاع فى غيره كما صرح فى التجريد قوله وهو اصل الاختلاف الاول فالاولى تقديمه عليه قوله فى كل وقت من اوقات الاخرة اه التمسك المذكور من القايلين بوجوب كون العوض فى الاخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق ولو فى اول اوقات الاخرة قبيح عندهم فتامل قوله ليلا يتالم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتالم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع ففيه بحث وهو انه لا محذور فى التالم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم الشر على الوجه المذكور يمنع استحالته فى الدار الاخرة لان ماله دوام العوض ولا محذور فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم ليلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعنى

التخفيف وعقاب الفسق فتدبر قوله مخالفا للحكمة اذ الابتدا بالعوض جايز فتوسيط الالم عبث والاخرون قالوا اذا وسط
الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون الذ وعلم ان المفهوم من ظ ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين
في وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب ان يوجه بجواز الايلام لمجرد التعويض او مع كونه عبرة له
ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري قوله يزجره عن القبيح فان قلت الزجر حسنا كان الالم في مقابلة سيئة
ولا يجب العوض كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها
في نفس الامر قلت لا نم انه يجب في الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث
يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض
قوله وذهب عباد الصيمري في اكثر النسخ بتقديم اليا المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الصيمري
منسوب الى ضمير بصيغة تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب قوله فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب
يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الامدي اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على
عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من الفريقين
اللهم الا ان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الامدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظ قوله ولا يقبح منه شيء
ومن هذا التكليف بتحصيل الحاصل قوله لا معقب لحكمه اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال قوله لان القدرة
الحادثة مع الفعل اه اعترض عليه بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق
امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل تكليف به مما
لا يطاق سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به
لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى
قوله فلا تتعلق به القدرة الحادثة اه انه لا تتعلق به في زمان من الازمان اي ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى
زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا
او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتامل قوله وللقايل ان يقول ما ذكره اه يرد عليه ان
هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المص عليه من ان المراد بما قالوه في ايمان ابي لهب انه مكلف بان يؤمن
بجملة ما اتى به النبي عم ومن جملتها انه لم يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتنافيين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه
انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المص انه ليس محل النزاع لانه
من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده قوله ليست معللة بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح
على افعال الله تعالى فالنزاع في انها مسماة بالغرض ام لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو
العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا
شك انه بحث كلامي لا لغوي قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر قوله مستكملا بتحصيل

ذلك

193

ذلك الغرض قيل للقايل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصوله له كمالا بسبب الفعل فلا نم استحالته لجواز ان يكون
كامل الذات ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه والظاهر ان ذكر
المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زايدة على ذاته تعالى يكون بافضالها
مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله سبحانه عنه قلت
الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والغرض كمال فعلي لكونه محمودا ومشكورا مثلا قوله لما مر من
العلم الضروري بذلك رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير قوله كيف يدعي وجوب تعليل افعاله اه لا يخفى
ان قول الفقهاء لكن افعاله تابعة اه ان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظ يكون خلود اهل النار ردا عليهم
ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب
قوله فلا نفع فيه لهم ولا لغيرهم يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان
وايضا المومنون ينتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول شفاء الصدر لهم قوله مدخل في وجوده البتة اذ لو جاز حصوله
بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى
بلد بعيد ليبيعها بتلك العشرة كان عابثا قوله كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية
اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة
كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر قوله وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض اه لا يخفى ان هذا الكلام
يدل على انه وجه ثالث وقد نص المص على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني
سلب ان جميع افعاله تعالى معلل بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا
الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين ولم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه
بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المص لنا وجهان قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فيه انه لم لا يجوز
ان يفعل شيئا في اليوم ليفعل اخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثا بعد الغد لا الى اخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان
والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله والحاصل ان هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا
اخر حادثا مقارنا للفعل البتة وهو لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا فتامل قوله بل يكفيه التغاير الاعتباري
هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه ان لا يكون وجوده الذهني علة لوجوده
الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما
الاتحاد بالذات قوله لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاول ويكون القصد الى
الفعل لاجل تحصيله وافعال الله سبحانه ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاولي لاستقامة الذاتي قوله بدون
استحقاق سابق قبيح قالوا وللاعمال تاثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظايره والتخصيصات
الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم

تاركه كما زعموه فهم ولا دليل في الكتاب عليه قوله انم نحن ان نفضل بذلك عليهم ابتدا فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل
بالثواب ابتدا لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يبق طرفة عين الى ما وعده الله سبحانه من الثوا
بفضله وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الزبال بان يزيل بعرة واقعة في الطريق ففعل ثم اعطاه كثيرا من المال واجله
غاية الاجلال فنزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه . وامر خدمه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء ايضا قوله
كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منها وسيذكر تمام
الكلام فيه في النبوات في توضيح قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على
نفس الكافر من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم
التلفظ بعد الاسلام اسهل لكن لبقا الشي حكم ابتدايه وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل عمل شرعي تمثل به الكافر
من حيث انه متلقى من النبي عم ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر قوله معارض لما فيه من تعريض الكافر قد
يجاب عنه بان التعريض للثواب مع التمكن من اكتساب السعادة الابدية هي الجنة للتكليف ولا يبطل عنه تعذيب الكافر
والفاسق بسو اختيارهما قوله فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف قال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الاية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل الاية فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم
واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث قوله وايضا التسمية فعل الواضع لانها تخصيص الاسم
بمعنى وقد يراد بها ذكر الشي باسمه فيكون فعل المتكلم قوله ولم يلتفت اليه المص لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح
جديد بلا ضرورة مما لا وجه له قوله ولا شك انها اي تلك النسبة غير فيه بحث ظ لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير
هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند اهل السنة فليست ولا ما اشتمل
عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي قوله وكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة الظ ان المراد بالذات ذات
الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ما له العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد الذات المطلقة او يقال
فيه تغليب قوله فذهب ابن فورك توضيح المقام ان ابن فورك ومن يوافقه اطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ
فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازايه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظ وان ارادوا به ما
يطلق عليه الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات اه فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا
هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي واعتبر
في اسما الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بنا على ما مر في الامور العامة
من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي ليست عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها
واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي

في المسمى

هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عين ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره الشارح المقاصد
لتوجيه كلام البعض المخالف لابن فورك ض وره تحرجهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به قوله
كالموجود مبني على ان الموجود عين الذات قوله هو التسمية والا فغير المسمى لا يخفى ان حمل الاسم على التسمية ظ البطلان
الا ان يصطلح احد على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا قوله بالمعنى المذكور اي القول الدال قوله اي مسماه لان التسبيح
والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص كذلك يجب تعظيم الالفاظ
الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسو الادب وقيل الاسم في الاية مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما
فيكون لفظ الاسم اسما للفضل لكن لا باعتبار خصوصيته لان الوضع للكلي لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق في
المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية للاسم العليم في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زايدا كالخلق والعلم قوله اذ يجوز
ان يعقل اه والعالم يجب جواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لا نزاع انما يفيد تعقل الواضع
المسمى ولا يفيد امكان تفهيمه المعتبر ايضا في وضع الاسم قوله ولا لفظ الطبيب اعترض عليه بانه قد ورد في حديث
المصابيح انه عم قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه
قوله وذهب الشيخ ومتابعوه اه ههنا فايدة ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلا صرح بان لفظ واجب الوجود
لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسما الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق
شايع اللهم الا ان يقال هذا في المخلوق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس
من محل النزاع فليتامل قوله ماية الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين تتميما وفايدته دفع توهم ان العبارة
سبعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحد ضايعت واحسن على تاويل الاسم بالكلمة قوله ادلة ورد التوقيف
بغيرهما اه فان قلت اذا كانت اسما الله تعالى زايدة على التسعة والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول
من صحيحي البخاري ومسلم قلت قوله عم من احصاها دخل الجنة في موضع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما فيحتمل ان اسما الله تعالى
يجوز ان يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون التسعة والتسعون منها باعيانها تجمع انواعا كه
المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم ان لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص
بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته نبي او ولي وهو سبب
كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرفه من الاسما المعدودة بالاضافة الى جميع الاسما المشهورة
عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسما التي يختص بمعرفتها الاوليا والانبيا ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الاولي وهنا
الكرامات هو الدعاء بخصوصه قوله كالحنان هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال تعالى وحنانا من لدنا قوله
وهو احد قولي الخليل وسيبويه حكي ان جنيا سيبويه راى في منامه فقيل ما فعل الله بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له لم
قلت ذلك فقال لقولي ان اسم الله اعرف المعارف قوله واصله لاه يحتمل ان يكون حرف التعريف فيه من الحكي وهو الظاهر من
كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الاها منكرا وقد ذهب الى كل فرقة قوله من الوله فاله على كلا الوجهين

فعال بمعنى مفعول لكن على الثاني اصله اولاه ابدلت الهمزة كما قالوا في وساد اساد قوله للاستمرار قيل لا بعد في ان
يشعر البعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكشي والتفتازاني قوله الرحمن الرحيم الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة ما البنا
فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الاخرة
تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية بحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية
فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبلية وهو مردود لان السقيم والمريض ثم الرحمن من
الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد
قوله لا يرام اي لا تزال من رام يريم بمعنى برح قوله وقيل عالم لو اراد العالمين كما هم عقلوا العقرب بمعنى المعز كالخبير بمعنى الخبر
قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام قيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون
مغايرا لمعنى المتكبر والا فان اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرهما لم يكن القول الشارح وقيل اه فايده
فتامل قوله قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف بالجلال وذو الجلال
صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير خفي قوله يتوقف عليها السمع اي توقفا قريبا فتخرج مباحث الالهيات قوله او يتوقف
هي على السمع اي بالاتفاق فتخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض قوله فهو عند اهل الحق من قال له الله تعالى
قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة
وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد قوله تعالى بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وانت خبير بان تفسير
النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه ايضا مع حدوث المتعلق غير المتعلق
فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبياء وهل هذا الا
دور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على
الكلام النفسي القائم به تعالى والماخوذ من الشرعي هو هذا فلا دور قوله نوع خفا كما لا يخفى لان المطلق ان المخصص مجرد المشية والا
انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا امر اخر بل دلالة الاية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر
لما روي كان ابا جهل قال زاحمنا بني عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان ياتينا
وحي كما ياتيه فنزلت الاية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده
فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يسلم الا عاية الذي يقوله الفلاسفة لا انه تعالى ان شاء
اعطى النبوة وان شاء امسك وان استعد المحل وقد يقال اذا شاء ورد احد فعلت له انت تعلم ما تصنع استفيد عنه عسب العرف
تفويض امره الى مشيته وفيه ما فيه على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلث ويكون كل واحد منها خاصة اضافية قوله
المتنقش بصور ما حدث اه قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة قوله حيث جوزتموه للمرتاضين اه قد يجاب عنه بان لهم
ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة يخص به قوله مع اتحادهما بالنوع مشكل اه اعترض عليه بجواز الاسناد الى الخصائص
ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف الى احوال البدن بطريق جري العادة نعم هو مذهبهم الا انه

لكن

لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف اليها كما يظهر من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن
عند الفلاسفة فيكون في المال اسناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جري العادة ينافي الشرطية
التي كلامنا فيه قوله كالمرضى والمجانين قد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادي
العالية تمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فتخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله سبحانه وملائكته فتتخيل صورة لموجود وكم
بينه وبين تخيل ما لا وجود له اصلا كالمرضى والمجانين قوله اقتضى الطبيعة الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل
صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو صام نهاره وان
اريد بالطبيعة سببها اعني العناية فتامل قوله في حقيقة المعجزة لا خفا ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان مهنا تجوزا اخر بناء على الاصح من راي الاشعري وهو ان
العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على
هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة ولو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة
الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر قوله عبارة عما قصد به اه اعترض على هذا
التعريف بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر الداعي للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله سبحانه
والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق مما في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما
لا يخفى قوله ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا اه هذا المنقول من الامدي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد
القدرة فلينظر فيه قوله وشرط قوم اه قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله
ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى ويؤيده ما ذكره الشارح في شرح
الكشاف ان شرط المعجزة ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه سبحانه وح يكون معنى قوله وشرط
قوم اه انه شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا
كما لا يخفى ويؤيده ايضا ما سنذكره في جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق قوله
كصعوده الى الهواء فانه مقدور له باقدار الله تعالى قوله وهو الاصح لان المقصود هو النبي عدم تعجيز الغير
وهو حاصل قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال لان من شرطه ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قايل بان نفس
القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المص على ان كون ذلك الفعل مقدورا
للنبي دون غيره معجزة فلا اختلال في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المص لذلك المعنى ان كون
الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية واذ لا معنى للرد بكون معجزا على من شرط مقدورية المعجزة
فتامل قوله ظاهرا على يد مدعي النبوة فقولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي هي كالمعجزة في دلالتها

على صدق نبيهم **قوله** وهو بعد ذلك مختار بهذا ان زعم انه لو قال معجزتي ان احيي هذا الغيب الميت فاحياه فنطق انه كاذب وبه نعلم به صدق فتامل **قوله** لان المعجزة اخباره عن الغيب لا يخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زايدا على هذا التقدير **قوله** فيكون هو كاذبا في دعواه اه فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتاخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو اثبت انه لا يتصور بظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره **قوله** وسياتيك انه لا يتصور اه قد يناقش فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه اية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما سياتي هو الثاني واللازم هيهنا هو الاول **قوله** بيت شفة يقال ما كلمه بيت شفة اي بكلمة **قوله** في انه تعبير عن المحقق اه لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون ادم عم بين الماء والطين فالاظهر ان يقال في انه تعبير عن غير المحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان بنبيه على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عم مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عم بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله سبحانه عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عم لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه هو ما ذكرنا الاقرب ان يقال في معنى الحديث للكمل بحسب مرتبة كل منهم علم عند تعينا تهم العلمية بما يسري عليهم من النشات الواردة واحكامها ونبينا صلعم كان في نشاة الروحانية نبيا للارواح متوسطا في تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها تظهر كمالاتهم الجسمانية كما يروى عنه عم اول ما خلق الله نوري هو المفهوم من شرح القيصري رح **قوله** لان شرط العلم بكونه معجزا فيه بحث وهو انه يخالف ما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوبه والا لدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرط التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به **قوله** وما لم يكن كذلك فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المال نفس الاخبار المذكور **قوله** كما اشير اليه بقوله عم ابيت اه مبني على ان الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذتها الشاغلة المراد بهما عنهما كما قيل ؎ وان شراب الوصل خير شرابه ؎ وكل شراب عند هما كسرابه ؎ ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا **قوله** بما فيهما من الصور الكلية والجزئية قالوا ان للحوادث في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة **قوله** وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات اه هذا رد على الشيخ ومتابعيه

فانه هو

فانه هو القايل بان دلالة المعجزة كما سنذكره الان وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد الثبوت اعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه قوله فان خوارق العادات اه فتامل **قوله** وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته اه فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على اظهار المعجزة اه **قوله** فمعلوم انتفاؤه عادة اه قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافي ان يكون بقياس خفي جلي مجبول في الطبايع وهو نتيجة تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال القبيح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتامل فيه واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتاله ابتلاء دون المتنبي فان الادلة القطعية قايمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ويظهر منهم انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عم **قوله** لان العلم بصدق الكاذب ح حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب ح وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما يتخيل ان اعتقاد قطعا لا استلزام وقوعا واما كون الاعتقاد مطابقا فمما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه ايضا عادي **قوله** الثالث التصديق بها اه فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا ترى قوله وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا فتدبر **قوله** وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال اه لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة المص لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل قوله ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عم بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضروري بها من غير الكلام من يتخصص اذ الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الوقوع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم مرئيا كالهواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز ان يجيء الملقي في الخلوات فان الكلام في الامتناع الذاتي فتامل **قوله** وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قيل اختصار المص على ما ذكر من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يعصي الكافر لان التكليف في ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم **قوله** وذلك كالاحداث قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفايدة وهو لا يوجد في الاحداث فتامل **قوله** وهو لا كلهم احتجوا اه لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين **قوله** ومن اعدامها الذي يقول نحن به ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه مما يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة **قوله** او فلا يكون ح خرقا للعادة قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى **قوله** اي على كون السحر مؤثرا وجه التفسير ان لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا **قوله** كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم روي انه سحر النبي صلعم في احدى عشر عقده في وتر دسه

في بير فمرض عم و نزل المعوذتان واخبر جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجابه فقراهما عليه وكان كلما
قرا اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا انهم ارادوا به
انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك قوله ومن انكر من القدرية اه قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة
التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان
يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على ان لا حقيقة له قوله
وقال اخرون هو كافر وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال اخرون اه لقوله فقال بعضهم يجب
قتله لان المراد يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا فتامل قوله وح فلا بد من احد امرين اه يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منهما
لجواز ان يخلق الله العلم الضروري بكذبه او بنصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا قوله لا يبلغ الكرامة
درجة المعجزة هذا مردود بان جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا
قيل ان الائمة مرآة نبيهم في رفع معجزة للنبي صح مثله كرامة لامته اذا كانت على طريقه قوله وعن السادس اذا اتى اه
هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع قوله بيان الملازمة
ان التواتر اه يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون
واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد قوله استوا الطرفين والواسطة المراد من الطرفين
والواسطة القرون ومن الاستوا الاستوا في الكثرة وامتناع تواطيهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين
والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث وبالاستوا هو الاستوا في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم
يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغي استوا الخبر الاول والذي بعده والثاني بالغا ما بلغ والعلم
به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا سواء
كان في قرون او قرن واحد فتامل قوله عندنا معاشر الاشاعرة اه يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير
بنائه على اصل الاشاعرة لما نرى من قوة العشرة على ما لا يقوى عليه الخمسة والثمانية قوله فلانه تساوي طبقات
الاعداد وقد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية لعدم قدرة خلق
عقيب البعض دون اخر بحسب مشيته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حد
انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر قوله ضروري عندنا لا نظر
انما قال عندنا لان الكعبي وابا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين
الاولى ان الخبر الدال عليه دابر بين السنة قوم لا يتصور تواطوهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو
صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة
بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا يعتد الهم
بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات قوله اما الاول فمتواتر ه تواتر الحجة بالبيان الثابت في موضعين باعتبار

الدعوى

الدعوى وتذكيرا البارز في الحقه باعتبار الادعا قوله فاتوا بسورة من مثله قد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله في مثله اجعل
لغوا استعلقا بفاتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في ما نزلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه او يلا
الموصول فليرجع اليه قوله وقيل بالصرف رد عليه بان الانسب ترك الاعتبار بلاغته لانه كلما كان انزل في البلاغة كان
عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز قوله لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لعرفوها قيل هذا اه فرع بان اعجاز القران
نظري لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع قوله وليس لها حد معين اه فسر الكلام بما يخالف
عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الامدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف
عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح
ولا يتجاوزه معناه ولا يمكن ان يتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناهيه دون الممكن
واذا احمل الحد في كلام المصنف على ما لا يتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فليتامل قوله
سيما اذا انصرف منه بادنى تغيير المناسب لهذا الكلام ان يورد قبله اية يكون موزونة بلا تصرف يناسب ايراد
قوله تعالى ونخرجهم الاية قوله بالضم وعدمها فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في انشاء
الاختلاف ووجه الدفع ظ وقد يجاب بان المقصد الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل ولذا قال واي خلل اعظم من الكلام
قوله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يربى على اثني عشر الفا كما يسمع اصحاب القراءة
ينقلونها اليك قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير اه ان اراد مجرد الكثير فلا امتناع العادي ثم فان المعاندين
كثير وان اراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد امن ولم يكابر والجواب ظ
بالتامل قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بانصرافه اه يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا
بالانشاء الجديد او بما سبق نح لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه قوله وليس اذا لم يكن اه به اندفع ما اورد على
مذهب القاضي قوله هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته تعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب
وكان ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه قوله وايضا فيكفينا اه فان قلت قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصد انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام
فيه لا في توجيه تلك الاية على انها قد تحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ تلك
السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصايد عديدة فالجواب هو الاول وان يقال ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور
يفوت به حسن البلاغة فليتامل قوله مروي بالاحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان
النبي عم هو الذي تولى جمع القران قوله منقول بالتواتر اي ما من اية الا وقد حفظها جمع يقوم الحجة بقولهم وان
لم يبلغ حفظ القران كله في عهد النبي عم حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القران
بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رض في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان
ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي نفي بعض الصحابة برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول

حفظ جمع القران في زمان النبي عم

روی ان ابن مسعود رضه کان ینکر کون الفاتحه والمعوذتین من القران وبقی علی انکاره فی زمن ابی بکر وعمر وعثمن
رضه وهم لم یمنعوه ولاشک ان الروایة علی هذا الوجه مما لا یلتفت الیها **قوله** بل فی مجرد کونه من القران اعترض
علیه بان ماهیة القران هو النظم المعجز المنزل من الله المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز
لا یتصور الانکار لقرانیته واجیب بان ماهیة القران هی المنزل من الله تعالی للاعجاز بسورة منه وکونه معجزا
لا یوجب ازالة للاعجاز **قوله** واما البسملة جواب عما یرد علی دعوی ان جمیع القران منقول بالتواتر **قوله** واقلها
ثلث ایات فان قلت کیف یصح دعوی اعجاز هذا القدر وقد نطق القران العزیز بان البشر یقدر علی اکثر من ذلک
حیث قال فیه حکایة عن موسی عم قال رب اشرح لی صدری الی قوله تعالی انک کنت بنا بصیرا فان هذه احدی عشرة ایة
صدرت عن موسی عم قلت المحکی لا یلزم ان یکون بهذا النظم بعینه **قوله** ان حد السحر تخییل وتوهم قیل هذا میل
الی مذهب الاعتزال اللهم الا ان یدعی ان سحر سحرة فرعون کان تخییلا وتوهما **قوله** لیس بمعجز عند هذا القایل
کیف لا یعجز وقد قال تعالی فلیاتوا بحدیث مثله وقال عز من قایل فاتوا بسورة من مثله لکن ورود الالزام من جهة
اخری لا یضر فی هذا المقام کما اشرنا الیه فلیتامل **قوله** ان ما فی القران لیس بوزن الشعر فان قلت فیه تناقض من
وجوه اخر منها ان بین قوله تعالی فیومیذ لا یسال عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا یسال عن ذنوبهم المجرمون وبین قوله
فو ربک لنسالنهم اجمعین عما کانوا یعملون وقوله فلنسالن الذین ارسل الیهم ولنسالن المرسلین تناقض قلت
شرط التناقض اتحاد الزمان والمکان واتحاد الغرض وغیر ذلک وقد عرف بقوله سبحانه فی یوم کان مقداره خمسین الف
سنة ان یوم القیمة مقداره ذلک وعرف بالاخبار انه یشتمل علی مقامات مختلفة فاذا احتمل ان یکون السوال فی وقت
من اوقات یوم القیمة ولا یکون فی اخر او فی مقام من مقاماته ولا یکون فی اخر او بقید من القیود کالتوبیخ او التقریر
او غیر ذلک مرة وبغیر ذلک القید اخری لم یتحقق التناقض ومثل هذا الجواب یندفع توهم التناقض بین قوله تعالی
فلا انساب بینهم ولا یتسالون وبین قوله تعالی واقبل بعضهم علی بعض یتسالون وقوله تعالی یوم تاتی کل نفس تجادل عن
نفسها وقوله عز من قایل یوم لا ینطقون ولا یوذن لهم فیعتذرون وامثال هذه الایات واما توهم التناقض بین قوله
تعالی لیس لهم طعام الا من ضریع وقوله تعالی ولا طعام الا من غسلین فمدفوع بان الایتین فی حق طایفتین من اهل النار اعاذنا
الله تعالی منها **قوله** ثم ان الشعر ما قصد وزنه اه المراد بقصد الوزن ان یقصد ابتداء ثم یتکلم مراعی جانبه لا ان یقصد
المتکلم المعنی ویادیه بکلمات لایقة من حیث الفصاحة فی ترکیب تلک الکلمات بوجیه البلاغة فیستتبع ذلک کون
الکلام موزونا او ان یقصد المعنی ویتکلم بحکم العادة علی مجری کلام الاوساط فیتفق ان یاتی موزونا کذا فی المفتاح
فعلی هذا لا یرد ما یتوهم من ان الله تعالی لا یخفی علیه خافیة وفاعل بالاختیار فالکلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم
له تعالی کونه موزونا وصادر عن قصد واختیار فلا معنی لنفی کون وزنه مقصودا فتامل **قوله** ومنها ان القصة الواحدة اه
وایضا فیه تبکیت الخصم ودفع لعذره عند التحدی لعجزه فقد سبق الی صنوفها الممکن فلا مجال للکلام فیها ثانیا **قوله** مثل القصة هو
قوله حین عرض علیه المصحف **قوله** مثلا ان یظن ان المراد اه وقیل هذا الکلام لنفی توهم ان الواو بمعنی او اذ قد یکون بمعناها

فلا یجب

فلا یجب صیام جمیع العشرة لان او قد یکون بمعنی التخییر فکذا هو بمعناها **قوله** وما نقل منه تواترا فهو ما قال
الرسول عم انزل القران علی سبعة احرف اه لا یخفی ان هذا الجواب لا یفید ما لم یبین معنی الاختلاف کما بینه فی جواب
الخامسة هذا واعلم ان اصوب ما یحمل علیه قوله عم علی سبعة احرف ما جاء عن الامام عبد الله بن مسلم بن قتیبة
الهمدانی قدس الله روحه من ان المراد بسبعة الاحرف سبعة انحاء من الاعتبارات متفرقة فی القران لکن ذکر بعض المحققین
ان حق تلک الانحاء ان ترد الی اللفظ والمعنی دون صورة الکتابة لما ان النبی عم کان امیا ما عرف الکتابة ولا صور
الکلم فیتاتی منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها فی السبعة ان الاختلاف بین القرائتین اما ان یکون راجعا الی
اثبات کلمة واسقاطها وانه نوعان اح ان لا تتفاوت المعنی مثل وما عملت ایدیهم فی موضع وما عملته لاستدعاء
الموصول الراجع وثانیهما ان تتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة اتیة اکاد اخفیها من نفسی واما راجعا الی
تغییر نفس الکلمة وانه ثلثة انواع اح ان تتغیر الکلمتان والمعنی واحد مثل ویامرون الناس بالبخل وبالبخل وثانیها
ان تتغیر الکلمتان وتتضاد المعنی مثل ان الساعة اتیة اکاد اخفیها بضم الهمزة بمعنی اکتمها واخفیها بفتح الهمزة
بمعنی اظهرها وثالثها ان تتغیر الکلمتان ویختلف المعنی مثل کالصوف المنفوش فی موضع کالعهن المنفوش
واما ان یکون راجعا الی امر عارض للفظ وانه نوعان اح الموضع مثل وجاءت سکرة الحق بالموت بدل سکرة الموت
بالحق وثانیهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصلا
حد البلاغة وبعضه قاصر عنه عبارة الکشاف هکذا وکان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه ولما کان یورد علیها
ان الاختلاف بهذا المعنی موجود فی القران لان مقدار ایة وایتین لا یجب ان یکون معجزا بالاتفاق فکیف یستدل بانتفایه
علی انه من عند الله وایضا هذا یدل علی ان البشر یقدر علی تالیف کلام معجز عدل عنه الشارح الی قوله حد البلاغة واراد
به مرتبة البلاغة لا نهایتها التی هی مرتبة الاعجاز حتی یرد علیه الاعتراضان المذکوران وان اجبنا عنهما فی
حواشی المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة اه یشیر الی ما فی کلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان التکرار
فواید مع انها الاشتمال علی اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل احادا اه مع انها الاشتمال علی التکرار **قوله**
اقتربت الساعة وانشق القمر روی ان الکفار سالوا عن رسول الله صلعم ایة فانشق القمر وقیل معناه ای
اقتربت الساعة وقد حصل من ایات اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابرا فرده بالذکر ایماء الی انه راوی القصة
ووجه التسمیة بالباقر قول جابر رضه هو الذی یبقر العلم حین قال هو لجابر کل ما اعطاه الله سبحانه لی فانا اختار لما
قال جابر وانا فی مقام ارجح الموت علی الحیوة **قوله** ولما دعی العباس اه الاسکفة العتبة صحیحهم ای دخل علیهم فی الصباح
زحف بعضهم الی بعض ای مشی والملا بضم المیم والمد الربطة وهی الملحفة واذا خرج غلمان واکثر من اصل واحد فکل
واحدة منهن صنو وفی الحدیث عم الرجل صنو ابیه **قوله** وکلام الذراع اه صلیت اللحم اذا شویته وبعض اصحابه عم
هو بشر بن البراء وروی انه علیه السلام قال کل سنة یجی ذلک الوقت یتحرک السم قال صلعم فی مرض موته الان قطع عرق قلبی
ومنه قیل ان الله سبحانه اکرمه عم بالشهادة ایضا **قوله** روی ان راعیا اه الحرة ارض ذات حجارة سود کانه احرقت

بالنار والاقط الحلو من على الالبنى قوله لم يضح خ[illegible] اه الحنف على وزن العلم ولد الظبية والعنا واخذ العشر
ولعل المراد العشار الجابر لا العادل قوله لو دعوت بهذا العزق العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر
بمنزلة العنقود من العنب قوله الحاسر اه الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون اي يجيئون عليه
نوبة نوبة قوله جوامع الكلم اي الكلم الجوامع للبلاغة قوله باخع نفسك بخع نفسه غما اي قتله غما قوله يحجم الابطال بتقديم الجيم
على الحاء المهملة وعكسه اي يتاخر عن الجواب قوله وشهامة جنانه الشهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اي جلد ذكي الفؤاد
والجنان بفتح الجيم القلب قوله لا كتاب لهم هذا بالنسبة الى مشركي العرب خاصة وان كانت البعثة عامة قوله من باب برهان
اللم قيل البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة
انما يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية قوله الا العيسوية اه احتجوا بقوله تعالى عيسوية
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشأ النبي فيهم لا امته على ان تسليم
رسالته ولو خاصة يستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه عم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة قوله
لكن النسخ امرح يرد عليهم انه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحواء عم قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد
حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى مع اباحته في شريعة ادم فكيف يدعون استحالة
النسخ مطلقا قوله اي لا نعلم فوائدها حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لبطلان الحصر في جهل
المصلحة والبداء لان عدم علم فوائدها امر ثالث قوله والجواب انه لا يجب اه وايضا لا يلزم ان يكون احكامها بلا سبب
بدا ان له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك اخرى لا لاجل انه ما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالته قوله ولكن
ان يحمل المحكوم عليه اه هذا هو الظ لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس ادرك
كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعي اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلوة
الى بيت المقدس بلغ اهل قبا وهم في صلوة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلوتهم فاتحد مورد الحكمين قلت بل اختلف
مورد هما باعتبار جزئي الصلوة قوله واما الثالث اه فيه بحث لان النص يدل على شرعيته موجها الى زمان ظهور الناسخ
قوله والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان قوله كما في زمن بخت نصر قيل بخت نصر
عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الارض ومغاربها اللهم الا
ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان قوله لادى الى ابطال دلالة المعجزة قيل لانم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما
يبلغونه الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه في نفس دعوى الرسالة او فيما يبلغه
عن الله سبحانه مقرونا بدعوة النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان الخارق لا يظهر على يد من يكذب
عمدا فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله سبحانه حالا واستقبالا قوله وايضا ما ذكره منقوض اه النقض
بالنسبة الى ما ادعيه ليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه
لا بالنسبة الى ما بينهم من ظ قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عم ان القا

النفس

النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي عالما بعدم الهلاك قومه بعدم قدرتهم عليه وموسى عم كان عالما به كما دل عليه
صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما اي بالحفظ والنصرة بعد قول موسى وهرون عم ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم
يتم النقض ببعض الانبيا فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبيا صلوات الله عليهم
ولم ينقل من احدهم اظهار الكفر قوله الا الحشوية قيل هي بفتح الشين منسوبة الى الحشو به على وزن فعول وهي قرية من قرى خراسان
قوله يوجب سقوط هيبتهم يرد عليهم ان السقوط في الظهور والصدور وغيره وغير مسلم اياه اللهم الا ان يقال سقوط
الهيبة خاصة الكبير ولو صدرت سرا قوله كعهر الامهات العهر الزنى وكذلك العهر كنهر ونهر قوله ولا شك ان زجرهم ابدا
في كون زجرهم عن المنكر ايد الهم بحث قوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب
فيها هي ذكرى الدار اي ذكرهم الاخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها قوله فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان
فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الايات في اخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب
او العامد قوله الناسي اه فيه انه لا عموم له لجميع الانبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على ان صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم
صحته في هذا الاستعمال قوله فان الاتباع انما يجب اه قيل عليه لا يخفى ان المخاطب انما ياخذ الحكم من المبلغ وامر السهو
والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مامور بالاتباع فلو جوز
ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط تنبه الانبيا في الحال وتنبيههم للمخاطبين
فتامل قوله الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه اه قيل يحتمل ان يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب
والتنزيه وترك المندوب مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما قوله ولا امة له بسبب هذا محل معرضه وجزات
قوله كان نبيا فيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل
على انه اوحي اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عم فيها لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام
موسى ان ارضعيه مع ان المراة لا يتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد في حق ادم عم من الايات هو اسماع
الكلام المنظوم في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المعلوم ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص
نبوة آدم عم الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة جوابه اه والمراد
بما ورد في حق ام موسى عم على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه
رسول بان حوا رضه امته له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال الله تعالى ارسلتك الى
الناس او الى قوم كذا ويمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون
الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذي يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا
فادم عم يجوز ان يكون مرسلا الى حوا وبنيها ويكون الموجود في ابتداء الارسال هو حوى فقط لكن قال في لباب
الاربعين لو كان ادم عم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب
لها بدون واسطة ادم لقوله تعالى ولا تقربا والملايكة رسل اليه فلا يحتاجون الى رسول اخر وانت خبير بان ما ذكره يدل

على ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عم ثبتت بالكتاب فالاقرب ان الخطاب بهلا واسطة
مع آدم عم واما قوله ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله اعلم قوله وقد تقال يعني جعلا اه قيل هذا
قريب من الحق لان اول الاية وهو قوله تع هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في اخر كون
في اخر الاية قوله وقد قال ابن عباس اه المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق رح ان الله تع اوحى اليه اني اتخذ
انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه وبهذه العبارة اظهر مما في الكتاب قوله قلنا هو اه قيل وايضا يجوز ان
يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولا يخفى
انه تعسف سماع وجود مانع قوله فلعل الله اخره اه وايضا يحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا او
كان على تاويل الاستقبال كما في قوله تع انك ميت او اراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان
ابرهيم عم صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد بصورة الكذب ففي مقام الشفاعة ذكره
مع انه ليس كذبا تنويه لا يصلح منه عم قيل ويمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والعفو عن عقبهم
قوله اي قول موسى للخضر عم قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما ارسل لم يكن وقت يصرفه في تعلم العلم
بل هو الكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى ههنا غير موسى النبي عم الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ
نطقت بان الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى عم بل ولد بعده وغاية بسنين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان
موسى عم خطب الناس بعد هلاك القبط ودخول مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا
فاوحى الله اليه بلى عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون الملك وكان على مقدمة ذي القرنين
الاكبر وبقي الى ايام موسى عم والله اعلم قوله وسابل الى القتل والزنى فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنى في القصة بل
انه تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنى مما لا وجه له قوله وزعموا انهم اه الاظهر ان يقال واظهر وانهم كما لا يخفى
قوله حين اساء الظن باللصوص اذا كان المظنون شرا او ما يجري مجراه يطلق فيه اساء الظن وان طابق الواقع كما يطلق
حسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساء الظن قوله الصافنات الجياد الصافن من الخيل
القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر قوله سقاه عن العيمة العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال
عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش وحر الجوف وهذا وان كان انسب بما سبق الا ان الغيم بالنا
لم يذكر في الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها قوله اي الام حمل الذكر على الام لان الام سبب الذكر قوله لان رباط الخيل
الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها قوله ورقنته اه
لا يرقا الدمع اي لا يسكن من رقا الدمع يرقا رقا ورقوا اذا سكن قوله والولايد جمع وليدة وهي الجارية والفلاة
المفازة والجمع الفلا قوله فخاف الشيطان ان يهلكه الشيطان منصوب بنزع الخافض اي من الشيطان قوله فابقه على جمع الممالك
ان قلت يكفي في الاعجاز ان يعطي مملكة فايقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت يحتمل ان يكون مراده
من قوله من بعدي من غيري في زماني ويقرب منه قول القاضي اي لا ينبغي لاحد ان يسلبه مني بعد هذه السلبة قوله واراد
الملك في تفسيره

ضالا

فانه قيل كان محموما فكذا في شرح المقاصد

هم في معرفة الخضر عم

كون اسكندر الاكبر قبل موسى عم

ضالا في امور الدنيا قيل انه عم ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة
حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب قوله افرايتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمناة وفايدتهما التاكيد كقوله تع يطير
بجناحيه او الاخرى من التاخر في الرتبة قوله تلك الغرانيق العلى الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء
طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحده غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم
وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة قوله وعلى هذين القولين الفرق
بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص
القصة والنشوز في الثاني دون الاول قوله وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا فان قلت يجوز ان يكون الوصف
باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر واعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من
ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة الحقيقة
ولم توجد ههنا كما لا يخفى قوله لكن وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك
الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور قوله الرابع ما كان لنبي الاية روي ان النبي عم اتى
بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم
فلعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضه كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب
اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي رسول الله صلعم بالفداء فنزلت الاية قوله
الخامس عفا الله عنك الاية روي ان رسول الله صلعم بعد رجوعه عن الطايف استنفر القوم الى تبوك وكان حينئذ
وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد الشقة وكثرة العدو فاستاذن طايفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عم
معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الاية وانما عاتبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عم لانه كان عليه ان يفحص
عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك قوله الجواب النهي لا يدل على الوقوع قيل لم لا يجوز ان يكون النهي سابقا
سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير قوله على اياك
اعني فاسمعي يا جاره اي نزل القران على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة
الرجل زوجته قوله وانت خبير بان ما في الفايدتين اه قد يمنع ما ذكره في الفايدة الثانية الا ان يقال المراد مجموع
الفايدتين وقد يقال ان اريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شايع في مقام العرف ما يترتب الفايدة الاولى ايضا
فتامل الا على الرجوع على تقدير الشك قوله لان الماهية الحقيقية اه ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة
والا فهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه قوله خاصية في نفس الشخص الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة
مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصة قوله اذ لا مدح ولا ثواب اشار بقوله ولا ثواب الى ان
المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان الجبلة تكفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فانما

يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتامل قوله وذلك انما يتصور
لمن لا يعلمه اه وايضا الغيبة وصف بالقبح ايهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتجليلا
وغرض الملئكة ما كان ذلك بل كان تذكر ما بينهما من التفاوت والسوال من الحكمة مع ذلك قوله للتغليب هذا بناء على الظ
الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مامورين مع الملئكة لكنه استغنى بذكر الملئكة عن ذكرهم
فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير
في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي قوله مسمين بالجن
روى ابن عباس رض ان من الملئكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجنن وهو التستر
وكان من الملئكة طايفة مستترون اي غايبون عن الروية لعلو رتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرون وهم الملئكة التي دونهم
منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن قوله لا نفيا ولا اثباتا واما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها
ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغايبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى
ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب لهم فيه كذا في اللباب قوله وان الظن الاحوى
قيل هذا جار في الادلة الاتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملئكة قال الشيخ العربي رض
في الفتوحات المكية سالت عن ذلك رسول الله صلعم في الواقعة فقال عم ان الملئكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت
ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله
سبحانه من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم وكم ذاكر الله تعالى في ملا انا فيهم فذكره
الله تعالى في ملا خير من ذلك الملا الذي انا فيهم ولكن لا يسلم بحجية واقعته ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملا
يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب ماية الف من الملئكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله صلعم
لا ينافي ان يكون عم افضل من كل واحد من تلك الماية الالف بمعنى ان يكون ثوابه عم اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع فيما
تقدم قوله الاول قوله تعالى اه قد سبق ان ادم عم لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فكيف قبلها لكن فضيلته
قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما نفي فضل غير النبي على الملئكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال
ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملئكة المامورون بالسجود الجميع لا ملئكة الارض
فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في اخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون
بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملئكة المقربين لا يسجدون الا الله تعالى فان تقديم ما حقه التاخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني
وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست كلية كما
تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون بتاكيدين يدل على صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فثبت
المط قوله وعكسه على خلاف الحكمة به ظهر ان اهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واحدا
الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واما قوله عم سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح

٥٠١

المهام

201

المهام والمصالح وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بها هذا الذي هو بمعنى الاخدام وفيه الكلام والحق
ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرايع فلعل المصلحة عند خلق ادم سجود الملئكة له وفي
زمان اخر عكسه وقد يويد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود على ما روي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد
والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل والمساوي قوله وايضا جاز اه وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها
قوله لانا نقول قوله ارايتك اه قيل انما يدل ان ابليس فهم هذا التكريم فلعله امر بما فهم منه التكريم ابتلاء لانكر بها
ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه جرت في كلامه
على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع ولهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون
منه عم ان يزوجهم بناته وكان عم يمتنع منه بقوله تعالى حكاية عنهم لما انكار قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق
واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المط كما لا يخفى قوله لان الاية سيقت لذلك فيه
دفع لما يقال ان لهم علوما جمة اصناف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية ادم منهم ووجه الدفع ظ قوله والاشق يكون افضل لقوله
عم فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في
عبادة الملئكة مصالح لا تحصى فلا تثبت افضلية عبادة العظيم منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكر احتمال
قادح في اليقين لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسايل الجليلة لكنه يكتفي فيها بالظن والتخمين بعيدا عن القطع
واليقين قوله بل كالاتهما كلها بالفعل هذا في صنف من الملئكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني
قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد اي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكما
ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات فيه اه لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه
المذكورة منقوضة بالملئكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم قوله مبني على القواعد الفلسفية فان الملئكة
عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكونها كالاتهم كلها بالفعل وايضا علمهم بالكواين ماضيها واتيها
غير مسلم قوله فتدبر اي لتطلع على ان ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم
قوله فيما سماه ذلك اه اي جعلهما متمسكين له قيل الاحسن منع النبوة وحينئذ كما سبق نهاية التفصيل بما
ادم قبل النبوة والا فاني يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يحمل كلام الشيطان حقا قوله الجواب ان المعاني
اه وقد يجاب ايضا بان معنى الاية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملئكة بنات الله سبحانه الا ان الغرض
الاصلي الرد على الاول فقدم والترتيب ظ وقد اجاب في لباب الاربعين بان بيناه لم يفضل من المسيح ولا
يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الاية تقتضي ترجيح كل الملئكة على المسيح لا ترجيح كل واحد
وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قايل بالفضل بين عيسى وغيره من الانبياء عم قوله قال الامام الرازي في
الاربعين اه الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها فغاية النقل على هذا وكذا يحمل ما بعده

بيان ان الخلاف المذكور في المتن قبيل الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يعدم عليه منصف اما على الاول فلان المعجزة ان يكون
مقرونة بالتحدي وظنة للعموم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست
كذلك كيف ولو كانت من الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والثاني منتف لقوله تع كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عم
لما علمت مريم انى حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تع وصفاته مقرونا
بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك **شم** ان بعض الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم
ولا ذكر فيها لزكريا ولا لعيسى عم **قوله** وهي احضاره اه هذا على الاشهر وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عم
وقيل جبريل عم او ملك ايده الله به وقيل سليمن بنفسه **قوله** المرصد الثاني في المعاد المعاد ههنا مصدر
لا اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشي الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفنا
او رجوع اجزا البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن
واستعمال الالات **قوله** لنا انه لا يمتنع وجوده الثاني اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود
وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء
لانتفاء سبب الامتناع اعني طريان العدم فان قلت لو كان الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم لكانت الماهية الموصوفة بوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم والتالي بط فكذا المقدم قلت
الايراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفده وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهي
لا يسمع في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع بما اشار اليه المص بقوله فان قيل العود **قوله** قلنا
الوجود امر واحد اه **قيل** لا نزاع في حقية هذا المقال لكن لا اثر له في دفع السوال اذ لا شك ان الامتناع اقتضا
مطلق العدم لا العدم المخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضايه وكذا
الوجوب عبارة عن اقتضا مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا ترى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به
الواجب فضلا عن اقتضايه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضا بهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه
المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصد المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من
غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فقول المص ولو جوزنا كون الشي الواحد اه لا تعلق له
بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا وجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا

كلامه

بحث المعاد

ولذا اثبته من ينكر تجرد النفس كالمحكي

من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبتدا والمعاد متغاير ان بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان
تقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا تقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز
ان تقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا تقتضيه الوجود الاخر **هذا** وقد يقال في اتمام دليل امكان الاعادة
لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود
لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا تكون منشا لهذا الامتناع
والا لم تتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقا على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة
استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
وكذا العلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير
ممتنع والله اعلم **قوله** اي ذلك المعدوم استعداد بالوجود الاول اه **قيل** الاقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت اهون
على اعادة الاجزا وما يتبعه من المعاد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك
القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف الغاية به **قوله** باقتباس قوله تع وله المثل الاعلى **قيل** معناه وله
الوصف الاعلى الذي ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يعجز عن شي من انشا واعادة وغيرهما من المقدورات
وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح
وحاصله ان معنى الاية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وينقاس على اصولكم ويقتضيه معقولكم لان من اعاد منكم صنعة شي كان
اسهل عليه ولذلك قيل الثاني عليه راجع الى الخلق **قوله** اما الضرورة فقالوا اه اعترض عليه شارح المقاصد بانه يخالف كلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه
على الضرورى او يكون بنا على ان ليس الغرض الا في العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المط فهو فطري
القياس فلا ينافي الضرورية **نعم** يمكن ان يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقا الشي واللازم
تخلل زمان العدم بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه وما **قيل** من ان التخلل انما يتصور بتقطع الاتصال والوقوع وسط
الخلال ولا خلال في الباقي فليس بشي لان الباقي موجود في طرفي زمان بقايه وزمان بقايه متخلل بين زماني وجود
الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد **قال**
الاستاد المحقق فيه نظر لان الوجود الاول متقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو متقدم كذلك على الوجود
الثاني والمتقدم على المتقدم على الشي حقيقة متقدم على ذلك الشي حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشي على نفسه حقيقة والتحالة
هذا ضرورية **وانت خبير** بان اللازم تقدم الوجود الماخوذ باعتبار على ذلك الوجود ماخوذا باعتبار اخر ومآله
تقدم احد الاعتبارين على الاخر وليس في ذلك استحالة اصلا فتامل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن
ان يدفع ما مر في بيان الضرورية بجواز مغايرة المعاد للمبدا بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم غير لازم
من المغايرة انما يدفع التخلل بين الشخصين الماخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها

ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد به انه لا يستلزم الاثنينية المصحح للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات
ونفسها فالمقدمة ظاهرة ان المقيد بقيد غير المقيد باخر وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد به انه لا يندفع به التخلل
بينهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه مم قوله لكان هو فى كل وقت شخصا اخر قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقا
من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقا فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ للتمليه والفرق ظ
فان لزمان الحدوث دخلا فى سعادة الشى ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت فى بداية الامور كالخروج الى السفر وبنا
الكتب ونحوهما لا فى زمان بقائها ومنشا اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشا لتغاير الذات كالفصول والصور
النوعية قوله الثالث الحكم الصحيح اه يرد عليه ان توسط امتناع الحكم لصحة العود لانتفا التميز لغو لا فائدة له اصلا اذ
لا يمنع وقوع العود بنا على ان العاقل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشى من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل
بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العدم فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه
قوله والجواب اه وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شى ووجوده اصلا والا لصدق الحكم عليه حال عدمه
قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فما هو الجواب فى جواز الاحداث فهو
الجواب فى جواز الاعادة قوله وانكرها الفلاسفة الحكما القايلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وساير ما ورد
به الشرع لكن قالوا انها فى عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة
يجعلونها من قبيل اللذات والالام العقلية قوله لو اكل انسان انسانا اه قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا
تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلنا ها وايضا
قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم قيل انما
انما يتم لو كان المعاد هو المبتدا بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز ان يكون الاعادة
بالمثل بحيث لا يميز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب
هو المطيع والعاصى بل شخص اخر وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هى النفس لا غير
والبدن مجرد الة فى ذلك وتغاير الالة لا يوجب تغاير ذى الالة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب
باللذات والالام الجسمانية غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا تعارى بها قوله وهى الباقية من اول العمر اه
قيل الاظهر ان يقال وهى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدونه عادة
لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر اه فى حيز المنع نعم يعلم كل احد بديهة ان ذاته من اول عمره اه باق
بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه قوله لم يجب اعادتها فى الاكل بل فى
الماكول فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء منيا فى الاكل ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء
اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد فى الجواز بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية
للشخص من ان تصير اجزاء اصلية لشخص اخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى للانسان فى الحقيقة تقبضها الملائكة بامر
عند حضور

203

عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال
لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لتحقق المحذور
لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الفاضلة التى ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح وايضا
اللازم حشر الروح مع جزء من البدن اى جزء كان قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فيه بحث وهو ان اللذة
على تقدير عدمها اندفاع الالم لا انتفاؤه مطلقا ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه على حالة الالم الا
حتى تقول ان هذا الغرض حاصل بدون الاعادة
ان يعتبر الالم حالة الحيوة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده قوله النافين للنفس الناطقة والقايلين بان
النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم مذهبهم قوله والثالث ثبوتهما معا
قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين الاول ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او
يتعلق بجسم اخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالى والفارابى ومن تابعهما
الثانى ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر
الفضلاء الى ههنا كلامه فتامل قوله لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ليكون متصفا به يرد عليه انا
لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشى للفنا والفساد ان ذلك الشى يبقى محققا ويحل فيه الفنا والفساد على
قياس قبول الجسم الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشى ينعدم فى الخارج نظرا الى الفساد والفنا نعم يجوز
الاجتماع فى الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشى فى الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع
المتنافيين قوله بخلاف ما نحن فيه تحقيق الفرق على ما حرره بعض الاذكيا ان يكون الشى محلا لاستعداد ما هو مباين
القوام او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشى انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به اى
مستعدا لوجوده له ومحلا لاستعداد فنائه اى مستعدا لعدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستكمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها
به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى
تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا
حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث
وجودها فى نفسها مباينة له والشى لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها
وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها
لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن
دون الثانى واندفع النقض بالصور الفائية لان انتفا حلولها فى المادة يستلزم انتفائها عندهم واعتبر بان هذا
بخلاف انتفاء تعلق النفس بالبدن
مبنى على بساطة النفس وتجردها وقد عرفت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل

الغا نفس النفس اذ لا مجد ورى ذلك كما تحقق الان وهذا هو الجواب الاجمالي والتفصيل مذكور في المطولات **قوله**
واما العالمية قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكنني ان انص عليه
نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا
برهانيا ويعرف العلل الثابتة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر عنده هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها
الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويحقق
ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا
قوله لنا قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كاين في موضع مرتفع مخالف
لاجماع المسلمين **قوله** بلفظ الماضي ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظايره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ
قد سبق ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على
السوية الا ان حكمة لعله اقتضت التعبير عن الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل **قوله** فلان الافلاك
لا تقبل الخرق اجاب عنه في شرح المقاصد بان افنا هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار لا يستلزم
الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير بان ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد اصلا
وان اختلفت جهة الحكمين فليتامل **قوله** ولا تخالطها شي من المكانات الظاهر ان معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه
لا ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي ان يكون في ثخن فلك كالتدوير فان كونه وفساده لا يبعد استنادهما اليها فيه لكن لفظ
الفاسدات لا يخلو عن تاييد لما ذكره الشارح فتدبر **قوله** وانتم لا تقولون بعدم القول به لا يخفى نفي الثاني اذ الشيخ
يعم التعلق ببدن اخر في السما ايضا بل ببدن اخر على الاطلاق فان لم يكف في تقرير الشبهة **قوله** سيعرض بينهما خلا فان قلت
لعل ما ليس اخر ملا قلت هم يقولون الملا عالم اخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لا نم ان الفلك بسيط ولا نم
ان شكله الكرة ولا نم انه يجب ان يكون للعالم الاخر فلك اخر **قوله** وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا كما
صرح به الامام في المحصل فالاولى ههنا ما ذكره الامدي وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفايدة والفايدة في خلق
الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فايدة في خلقهما الان
فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وعلى تقدير تسليمه لا نم انحصار الفايدة في المجازاة
فلعل فيه فايدة اخرى قد استاثر الله سبحانه بعلمها اذ لا بعد في ذلك **قوله** وجب هلاك اكلها بجواز ان يقال فليكن اكلها يوم
الجزا ودائما الان لكن لما ورد على بقا دائما ايضا قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما يقطع
دابر الشبهة **قوله** لامتناع تداخل الاجسام ولانا لسنا الان في الجنة بالاتفاق ولو كان السماء والارض عرض الجنة الان
لكنا فيها الان **قوله** والجواب منع وجوب الغرض ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فان الوجوب **قوله** لانا نقول انه سبحانه

بمنه

204

بمنه فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جوازه نقص قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم
لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي
انتفا الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر في نفسه بناء على انه نقص فهم تعلق به بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشي واجبا
عليه تعالى ان الحالة اللايقة والحكمة المناسبة بمثل ذلك الحكم ان ياتي به لا انه يمتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له والا يكون الباري
سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما اوجبوه قايلين بكونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع
اصل الاستدلال بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام فليتامل **قوله** واستحقاق العقاب العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة
فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظه بل **قوله** الجواز ان لا يخلق الله تعالى فان قلت
لا فايدة لذلك الا الانقطاع وانه كعدمه وجوازه كونه مشتملا على فايدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك في بعده قلت ليس المراد
عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرته بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه
معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص **قوله** وما تمسك به اه حاصل التمسك ان الثواب والعقاب
لا تمييز ان لمن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين وجوابه الضعف
لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلا منهم مبني على المحافظ
فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قضية الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه
دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحافظة انه لا يتم الا بالقول بها او لا واخرا فليتامل **قوله** فلا يلزم مجاز فيه
بحث لان لام الحلول اما للاستغراق من حيث هي او للعهد الذهني واياما كان لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص
فتامل **قوله** وهو مذهبهم بناء في استحقاق العقاب يدفعون هذا بقضية الاحباط كما لا يخفى **قوله** لان الخلف في الوعد
نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فمم وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به
المص في امتناع الكذب عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وفا الوعد على انه اذا كان
نقصا يجب تنزيه الله عنه فبعيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب وهو
منتف في كلامه انتفا معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا
على ما دل عليه قول الشاعر وانى وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ويرد عليه انه خبر كذبا
وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في
الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والوجه ان يقال الوعيد اخبار عن استحقاق الفعل لا عن وقوعه حتى يلزم
الخلف بالعفو وقد يقال الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد
فلا كذب في الاخلاف في شي منهما واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد به القول الثابت كقوله لاملان جهنم
واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلف
في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رض سالت النبي عم عن

جنة ونار

معنى الوجوب علينا

الظالمين فقال انهم في النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار وقد عشار المذهب
الاخير لانه جامع للحديثين واما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فلانهم لا يسموا الكافرين واعطاؤهم حكم
الكافرين في الدنيا لتبعية ابويهم لا تقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار قوله الثاني من تلك الوجوه حكي ان واحدا من
منكري الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك
لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتمرى بها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما
يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا نسالم هذه الحرارة فاذا جاز
ان لا تكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا
ولو سلم فلا يلزم التادي الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع
هذا بان ما يتحلل من الرطوبة العددية معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة مهما طالت
كان تاثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة الغاذية فسواء فيما بالضرورة تاخذ الرطوبة الغريزية
في الانتقاص وهي غذاء الحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة ونضجها
فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه
الاسباب بعضها بعضا الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتنطفي الحرارة الغريزية لكون الرطوبة
الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا يبتني على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليهما من
الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله سبحانه قوله فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار اه قيل لم لا يجوز
ان يرى في النار بتخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان
يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات بالكفر
واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله سبحانه ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب
في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع انه كان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه حبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل ابطال الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تأخرا
عنها وابطلاها ثبت مدعاهم وذلك الحمل يخالف لفظ النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا قوله الى رعاية الكثرة لا بالنظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى
ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله سبحانه قوله اثيب به ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع انه

مرتكب

كذا في بعض النسخ والظاهر ان

الا احباط مفصل في شرح المقاصد

مرتكب الكبيرة مخلد في النار وبني ان الايمان عبارة عن الاعمال ثم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وشرط
بحل الايمان قوله بل العكس اولى قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك
بل المعتبر اجرتها كما مر فيوازن اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات قوله وقال ابو هاشم بل يوازن يوجد مذهبه
قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الاية قوله فيكون الشي موجودا حال ما كان معدوما هذا
على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة انا اذ لو جوز ان يكون ان البطلان يعقب ان الجامع لم يرد هذا قوله بان
بان كل واحد من العملين يوثر في الاستحقاق اه والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان الله
لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور قوله والانساقطا فيه
بحث لان هذا الكلام انما يلايم تقرير الامدي لا تقرير الامام الذي اختاره المصنف لان مذهب الجبائي على هذا قوة
المتاخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتاخر يحبط السابق ويبقى
قوله فان الحسنة تجزى بعشر امثالها اه فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمنافاة عندهم ليست باعتبار
العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي بعينها يعني مقابلة عشر سيئات
بحسنة مثلا فاد احمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتامل قوله فلا يقولون به في غير صورة
النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر المكفرة كما يدل عليه اسند لالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقترنة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله سبحانه عنها
ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه
بالاية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف قوله
ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر
والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القائلين
بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل
على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه عم
صغيرا لا يفيد تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا قوله انما هي لزيادة الثواب اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة
فيما ذكر والكان شافعين للنبي عم حيث نسال الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة
كون الشفيع اعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه انه على سبيل التشبيه والمجاز
اذ الشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد جعله الشفيع
شفعا بضم نفسه اليه قوله وهو عام اه فيه بحث اذ لو ابقى ما نحن فيه من لفظ الاية على عمومه كما زعموه لزم ان لا تثبت الشفاعة
اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل قوله والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا
على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض

فالجواب ان يقال تخص الشفاعة لزيادة الثواب حيث ثبت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم قوله من حيث هي معصية اي لكونه معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يتوب الرجل منها الا لهذين المعنيين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية تعم الكل والله اعلم قوله مع عزم ان لا يعود اليها اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال وجواب يفهم من قول الشارح وقد بان الندم اه قوله وفيه بحث لان قوله اه مبني كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو في المآل كتعلقه بالنفي قوله كما في الواجبات قيل لا يتم القياس على الواجبات للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون اخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون اخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن الثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم قوله احيا الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل بعد احواله لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون الجواب بآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل قوله واخبار مروية عن النبي عم روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير في حديث طويل قوله احتج المنكر بقوله تعالى قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية حجة على المنكرين لا لهم واجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة قوله فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر او غيره استدل على الاول بما روي عنه صلعم انه قال في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في الحشر يدل عليه ما روي عن انس رض قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة فقال عم انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال عم

اطلبني

التوبة

الحوض

206

اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض لا اخطئ هذه المواطن الثلث وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدرت له السلامة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام والعياذ بالله قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان قوله اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا وجعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد قوله فيما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقيل هو المعرفة قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤجر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيارا لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له التصديق بلا اختيار والتزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فليتأمل قوله وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يلتفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا هذا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الدخول في النار فالقول بايمان مع الخلود في النار كما ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له وقد جعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء به الرسول صلعم واشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط قوله وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملئكته الحديث

الايمان

اى الايمان الشرعى ان يصدق جزما بوجود الله وبالامور الاربعة واليوم الاخر هو القيمة وصف به لتاخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التى اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عم مومنا لانه لم يومن بالرسل لعدمهم قبله وفى زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسول داخل فى ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المومن والمومن به لان المومن نفسه والمومن به كونه رسولا من عند الله وانه كان مومنا بان لله فى ظهوره رسلا الثانى ان الرسول اخص من النبى كامر فى اول الكتاب فليس فى الحديث ما يدل على وجود الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه المراد بالرسول ههنا المشترك بين الرسول والنبى وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالانبياء قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فمذهب الخوارج اه المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هو لاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغى ان يكون مذهبا لعاقل الى هنا كلامه قوله الاول الايات اه لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر فى الايات لكونه رئيس الاعضاء ومنبعا لما عداه كما دل عليه قوله عم الا ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى قوله ولا الجزء على كله فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذى هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه قائم البرهان قوله ومنه مفهوم قوله تعالى الذين امنوا الاية الاستدلال بالاية على المدعى مبنى على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك لما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رض وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمن لابنه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم ويجب ان يقال المراد بقوله تعالى امنوا هو الايمان الظاهرى اى الذى يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين ظاهرا على التصديق ونفى اللبس بالظلم ان لا يكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه قوله الجواب معارضة بالاجماع اه المعارضتان انما يتوجهان على ما نقلته من المقاصد واما

على ما

على ما نقلته من تفسير القاضى فلا قوله وايمان الاسلام هو الايمان اه فان قلت ما ذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور فى المصابيح وهو ان جبريل عم جاء الى النبى صلعم فقال اخبرنى عن الايمان فقال النبى عم ان تومن بالله وملئكته الحديث فقال اخبرنى عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما ذلك الواحد حديث والمتعدد ايات فينبغى ان يحمل تفسير الاسلام فى الحديث على تفسير ثمرته قوله ولظ المطابق اه انما قال الظ لجواز ان يكون الخطاب فى قوله النبى ذكرتم لخصوص الذين جعلوا لفظ ذلك فى الاية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذى امرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المص قوله اى صلوتكم لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم قوله مجازا لظهور العلامة وهى كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه قوله ولا قاطع طريق منهم بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف فى قبول مراسيل الصحابى واختلف فى مراسيل التابعى ولو سلم ان عدم الاجراء لعلم المومنين فقاطع الطريق يحتمل ان لا يدخل النار فى ذلك اليوم اما لان فى الاخرة ايا ما واما لان اليوم للمضى استعطاف المصاف اليه اياه قوله حتى قال عم للمبالغ فى السوال اه روى عن ابى ذر رض انه قال اتيت النبى صلعم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ وقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال عم وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال عم وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال عم وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وصرح ابن ملك بان حرف الاستفهام مقدر فى قول ابى ذر رض وان زنى وان سرق اى أوان زنى ويقال ارغم الله انفه اى الصقه بالرغام وهو التراب استعمل فى الذل والعجز عن الانتصار وفى الانقياد على كره ومما ينبغى ان يعلم ان تكرار ابى ذر ليس للانكار بل لطلب ان الرسول عم لعله يجيب بجواب اخر عند تكرار قوله ورد عليهم مسئلة فى الاعمال اجيب عنه بان تلك الاعمال لم يوم باستمرارها والايمان مامور به فى كل حين فاعتبر نفيا وبها حكما لدفع الحرج قوله مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور فى شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المص فى ضبط المذاهب قوله لا على ما فى الكتاب حيث يدل التقدير واتمام المنافاة مقام الجامعة وليتامل قوله والقائلون بانه مركب اه يرد عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبى لجميع ما علم مجى الرسول عم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لا انها افضل منه من كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اى المشهور المعروف من بينها الفصل بين اهل الملل

قوله لا اله الا الله وبهذا اندفع ما قيل من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من الحج
والصلوة والصيام وامثالها مع ان الامر بالعكس وتماما ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس
والدماء والاموال لا مطلقا ففيه بحث لان الصلوة والحج لا كستما لهما عليه كذلك نعم يمكن ان يقال افضليته
من حيث انه اساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شي منها فيه حينئذ ان ليستا في غيره وهو التقدم والتوقف عليه
قوله الايمان بضع وسبعون اي الايمان الكامل الذي في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية
فرضها وواجبها ومندوبها والبضع في العدد بكسر البا وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا
الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امراة فاذا جاوز لفظ العشر
ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصايل الايمان اكثر
منه وبه ورد في خلدي والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة
ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل للكثرة بعد ذكره آل المعنى الى انه اكثر من الكثير وذهب بعض
العلما الى ان المراد سبع وسبعون وقد جا في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهاني في الذريعة
على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه قوله
ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده اه قال السلف رحمهم الله تعالى كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي
كونها اجزا منه ولا يدل على استلزام انتفايها انتفاءه لجواز ان يكون اجزا غير اصلية له نظير هذا انه لو
قرا سورة تمامها كان كلها فرضا وان ترك بعضها لم يكن تارك فرض قوله وان قلنا هو الاعمال فيقبلهما
وهو ظ اما اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا او فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه
بحسب المواظبة عليها وتركها واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما
هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير قوله
الاولى القوة والضعف قيل هذا مسلم لكن لا طايل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني
القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج
عن محل النزاع قوله ولا شك ان التصديقات التفصيلية اه قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها
اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط
نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بكل ما جا به النبي عم فكلما
ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة قوله بالوجه الثاني صرفه الى قبوله لما بالوجه الاول
ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الاية غير مستبعد كما لا يخفى قوله وهو عندنا عدم
تصديق الرسول سواء كان مكذبا له او شاكا في صدقه واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم
مجي الرسول به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك قوله لانا نقول انهم مصدقون حكاه وبهذا ايضا يندفع

مايتوهم

مايتوهم من انه يلزم ان لا يكون النايم مومنا اذ لا تصديق له في النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان
الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرا عليه ما يضاده فانه مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس
باد راك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا تم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه قوله وهو عند كل طايفة
يقابل ما فسر به الايمان رده في شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل
لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل قوله وبطلانه ظ لاستلزامه ان يكون النصارى مومنين
قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القايلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بنا على ان الشي ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان
مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على
ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة هو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه
وموضع الخلاف ان مطلق للاسم الاول والثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر قوله ويسم الدهري
المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه
خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه
مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما قوله والحسن البصري الى انه منافق اي
مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اي اخذ من نافقايه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها
وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعا وهي الجحرة التي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقا براسه فينشق
ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مومن في الجملة وان لم
يكن مومنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم
الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضليعه على نمط قولهم زيد ليس بشي وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور
خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب قوله المراد لم يحكم بشي مما انزل الله تعالى اصلا
وقد يجاب بان الحكم بالشي التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس بشي
لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله هو القضا فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي
هو التصديق قوله قلنا المراد من جحد وجوبه وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة
استعظاما له وتغليظا في الوعيد عليه قوله فلعل ذلك اه فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان
لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القران وحمل على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من
المفسرين فالاقرب ان يقال ان التنزيل الخالف منزلة المكذب اذا جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على
قاعدة المعاني كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب
قوله والفاسق من وجه مسود بالمعصية ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من

وايضا يحتمل ان يكون قوله لا تصليها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال ايضا قوله لتنكب بالايمان
صح صح صح

جحره الذي يجي

آثار الوضوء وكيف يكون الفاسق مسود الوجه [...] البوم قلت لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه
ترك الوضوء قوله الثاني انه من اصحاب المشأمة اي هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم
كالسيحي مثله وقيل هم الذين هم مشؤوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان المشؤوم والشر بالكفر وقيل الذين سلك
بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع ح ايضا قوله من باب ايهام العكس قيل في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر
من الاية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منها كافرا لم يصح
ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا
مضارعا فعدم الحصر ظ قوله مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبني على توهم نظم الاية هكذا والذين كذبوا باياتنا
وتبديله بقوله مع عدم كفرهما لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند الخصم قوله انه من يدخل النار فقد اخزيته لا يقال حكاية كلام
الابرار ولا يمنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية
لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال قوله والا لزم كون كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون
الكاملون او المجرمون المخصوصون قوله والجواب عنه قدس سره يمكن ان يجاب ايضا بان الاتقاء قد يكون بالتصديق عن
التكذيب ومقابله الكافر نزل عليه فقط فساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال هو بعض فساقهم سلك
النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكون كافرا ولا قائل بالفصل وح يحتاج الى جواب المتن قطعا قوله وهو قول ع انه المنافق
قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رح لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد
الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر
ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكره قوله احتج المعتزلة قال في شرح المقاصد في كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك
انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو
الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان
وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض
والا فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القدماء كفر من
غير فرق بين العرض وغيره قوله لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم
الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك واما
فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو
ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر
والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا
الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عم والله اعلم قوله كل مخالف يكفرنا

نحن

نحن نكفره لان من قال للمسلم يا كافر فقد كفر لقوله عم من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما ويجي جوابه قوله لم يحث الشي
اه قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج
الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم
يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان
كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك قوله باصحاب الجمل اي ارباب
الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل قوله وهو قولهم بتناهي مقدورات الله وايضا قد سبق انهم قائلون
بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا او بتكذيبهم الرسول ايضا قوله اذ المراد المختلف وايضا المراد ان من قال بخلق
النفسي فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي لعدم قولهم
بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين قوله فكيف الستة والسبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية والله اعلم
مباحث الامامة عن كل الامة كان المراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على
كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشرح وطريقه على اشتراطها
ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الائمة ح ايمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق
ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال للشخصين بايعهما الامة انهما امامان قوله وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا اي يجب
نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا بوجوبه على الله لعدم ان الوجوب على الله سبحانه مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب
على الله سبحانه لما خلا الزمان من امام ظ قوله كهشام الفوطي منسوب الى الغوطة بالضم وهي موضع بالشام كثيرة الماء
والشجر قوله واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل
ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو وهم وفيه سوء ظن بالامة قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة ع
بكرت ابكر بكورا وبكرت تبكيرا وابكرت وباكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة قوله وهو
دفن رسول الله صلعم موت النبي عم يوم الاثنين ودفنه عم ليلة الثلثا على قول والاصح انه ليلة الاربعاء قوله توفر
الناس على مصالحهم من قولهم توفر عليه اي رعى حرماته قوله كالغربان والبوادي الغربان جمع غرب والبوادي
جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا قوله ولا يبغي بعضهم على
بعض من قولهم بغيت على فلان اي رحمته والاسم منه البغيا بضم الباء قال الشاعر فما بغيا على تركماني ولكن خفنا مرد النبال
وكذا البغوى بالفتح قوله وان تركهم لنصبه اي لنصب واجد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقد بها ام لا قوله انما
الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها قيل هذا بناء على قول السائل بشروط الامامة فلما توجد في عصر والا فالجزم بانتفاء
الشرط في كل الامة مما لا وجه له قوله فالذي يوجبونه ليس بلطف اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم

مباحث الامامة

كذا في شرح المقاصد

يتصرف وتصرفه الطف لطف اخر واما عدم من جهة العباد فلسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ورد اولا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاولياه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك قوله وقالوا انا رده اه ولما علم جواب كل منهما من دليل الاخر لم يتعرض لجوابهما قوله على الذب عن الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية ومنعة كل شي حوزته قوله لتحقق الامامة بدونها مع الامامة ثم غايته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله قوله ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرايط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم قوله على سرية السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية اربعمائة رجل قوله ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر قوله والجواب لا نم اه وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة قوله وثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد يجي في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم ايضا بان يبايع الطلبة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباعه قوله فيودي الى الفتنة ويعود نقضه كما يجي انه يجب عنده استيناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا انقياد للنص ايضا قوله فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله قوله وعند الشيعة على وعند الروندية اتباع العباس من الروندية عباس رضه قوله اما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر رضه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر قوله فتعينت امامة علي رضه عليهم ان يشترطوا العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة ولكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي رضه وتعين امامته قوله لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون انه نبيهم قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطا لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضه ادفئوا اساراكم او بلفظ غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا قوله واما قوله في بيعة ابي بكر اه ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يصار الى شي اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديد الكلمة قول الانصار منا امير ومنكم امير قوله تقليلا للاشتراك تقليل الحمل الى المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول قوله لا ينافي شموله لغيره لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

كالمتو

كالمتواتر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع علي بناء على ان الذي اعطى خاتمه في الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يوتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون قوله الاولى خبر المبتدا محذوف فيه ان غاية الدلالة على استحقاق الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مذهب الخصم قوله يودي الى الكذب فان عليا ليس بمعتق لمن كان النبي عم معتقا له وهو ظ ولا جارا لمن كان النبي عم جارا له وجد ولا ابن عم لمن النبي عم ابن عم له فانه عم ابن عم لجعفر وليس علي كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه قوله فان كل احد يعلم من دينه اه قيل يجوز ان يكون الغرض على التنصيص موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى بافادة الشرف حيث قرن لموالاة النبي عم وهو ظ قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي مولىكم اي اولى بكم وقال عم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله قوله للقيام مقامه اي بطريق التعيين فانه لو عاش هرون بعد وفاة موسى عم لتعين خلافته وهذا التقرير لو تم يثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غاية الدلالة على استحقاق الامامة لا على نفي امامة الائمة الثلثة قبله قوله قال الامدي الوجه الثاني اه انما اورد كلامه لان قول المص في الجواب هذا ونفاذ امره وان اه انما يلائم هذا التقرير لا التقرير المص نفسه قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة اه فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة حال حيوة موسى عم ايضا واللازم بط في حق علي وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الدليل في حق زمن النبي عم للادلة القاطعة فيبقى معمولا في حق زمن الوفاة قوله لكان اولى وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدي الا ان النبوة مزية غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة قوله سلموا على علي بامرة المومنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عم قوله قل للمخلفين من الاعراب الاية اي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية قوله وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال تعالى تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس يقبل منهم الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب اتفاقا ومن مشركي العجم ايضا عند الشافعي رضه قوله جعل الامامة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون من هو احق بها بحسب رايهم قوله اذ لا يوم الافضل اه لعل هذا الزام اي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجي الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه قوله الثالث قوله عم لابي الدرداء اه اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون ايضا

بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول
مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه
حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة فالترجيح
للعرف وايضا يروى ان ابا الدردا كان يمشى امام ابى بكر رض فقال عم اتمشى امام من هو خير منك فقال ابو الدردا
امو خير منى فقال النبى عم والله ما طلعت اه فهذه القصة تدل على ان المراد افضلية مطلقا لا حسا واما كالا يخفى
وعن الثانى ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اى سيدا الكهول الذين
يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا حين كونه فى الجنة حتى يشكل بقوله عم اهل الجنة جرد مرد قوله
لو كنت متخذا خليلا الحديث الخليل الصاحب الواد الذى يفتقر اليه ويعتمد عليه فى الامور فان اصل التركيب للحاجة
والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذى
الجا اليه واعتمد عليه فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى قوله بل جميع قرابة فيه ان تفرحه بالابنا والنسا
ناى عن ذلك لدخولها فى الا نفسنا الاسم الا ان يقال ذلك التفرح لزيادة شرفهم قوله فى ذى الثدية كان رجلا
منافقا زمن النبى عم وصار خارجيا زمن على رض وكان له ثدى مثل ثدى المراة قوله يقضى دينى اى يؤدى ما بقى
على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق ومنجز وعدى اى ياتى بما وعدت قوله بابى انت وامى اى فديت بابى وامى
قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء عم افضل من الاوليا قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبى على الرسول
لا على تفضيل النبوة على الولاية نعم نقل بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب الكرامة
كما هو شان خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغية كما ارسله الملك الى الرعايا بالتبليغ لاحكامه الا ان الولى
لا يبلغ درجة النبى لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظ الجانبين فيتضمن قرب الولاية
وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى
الخلق له جهة الى الحق وهى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا فى تفضيل
المجموع قوله تعضى لموعد فى العلماء اه لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر قوله
لو كسرت لى الوسادة اه كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم قوله فلا يتجه اعتراض ابى هاشم اه وقد يجاب ايضا بان
المراد الحكم بما بينهما من الادلة الدالة على نبوة محمد عم ولا يخفى ان المناسب لهذا على اهل التورية لا بين فتامل قوله او
سهلا وجبل السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل
قوله يلتبسون اليه فى الاصول قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر ابى بكر رض لرجعا كنه والله اكرام
ذلك قوله فى ليالى صيامه المنذور روى انه مرض الحسن والحسين رض فنذر على وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام
ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شىء فاستقرض على رض ثلثة اصواع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رض صاعا وخبزت خمسة
اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين اطعمونى اطعمكم الله من

قد ذكر هذا فى تفسير سورة الانسان

هذا مرجع ذى الثدية لكن الاول ان يقرأ بتاء الثدية بكسر الدال فتامل

الطول عمر على من ابى بكر يجوز ان يراد بها الالهوية بعد الاسلام فلا ينافيه اسنية ابى بكر فى الواقع كالا يشتهر مكنا فيل ولاحاجة اليه اذ يجوز ان يكون عمر على رض اكثر من عمر ابى بكر رض مع كون ابى بكر اكبر سنا وكون على شابا فى زمن الرسول عم

موايد

موايد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيا واصبحوا صياما فى الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثانى
فعند الافطار سال يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيا واصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع
الثالث فعند الافطار سال اسير فاثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف المد
المد ويجى بمعنى النصف كالعشير بمعنى عشر اى لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم
بانفاق مد طعام او نصيف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البوس والفقر
قوله لا تتخذوهم غرضا اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش قوله ينافى الاعتراف بوقوعها فلا يصح جعل
هذا الشق من شقى الترديد من المعترفين قوله لقوله عم ستفترق اه طعن بعضهم فى صحة هذا الخبر فقال ان اراد
باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلم يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى
اضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستفترق امتى فى حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها فى
ساير الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص قوله وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل
فى الاستدلال بهذه الاية بحث اذ مثلها وردت فى حق المسيح بن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى فى كونه
الاية ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون والجواب ان القصر فى قوله تعالى وما محمد الا رسول الاية قصر افراد كما ذكره فى التلخيص فان الشيطان
لما صرخ يوم احد ان محمدا عم قتل واستعظم الصحابة ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه عم
جامع بين الرسالة والتبرى عن الهلاك فنزلت الاية ومعناها ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها
الى التبرى عن الهلاك ومن البين انها تصير حجة على عمر رض واما الاية التى وردت فى حق المسيح فمعناها
والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية
وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم بالثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله
سبحانه عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظ قوله والكارهم القدر فهذا دفع لما يرد على كلام
المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرى بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد
الى قدرتهم يتضمن نفى القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن قوله وليكن هذا اخر ما اردنا
ايراده فى حواشى المواقف نسال الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم وان ينفع به المخلصين ويجعله
ذخرا ليوم الدين والحمد لله
رب العالمين
والصلوة
على محمد
واله
اجمعين

تم نسخه اقل عباد الله واحوجهم الى الغنى احمد بن محمد بن احمد بن ... غفر الله له ولوالديه ولمن ... امين
٢٣٧